Suflet Oltenesc

REVISTĂ DE ETNOLOGIE
FONDATĂ ÎN 1927
ŞI ANTROPOLOGIE CULTURALĂ

SERIE NOUĂ - ANUL VI - NR. 2 - 2002

Metaetnologii

Nicolae Panea

O etnologie este, simultan, reprezentare şi metareprezentare. Orice etnolog descrie şi interpretează o realitate, dar, în acelaşi timp, interpretează şi interpretarea altora. Aceşti *altora* sunt predecesorii: opera, teorii, şcoli, bibliografii, programe analitice, într-un cuvânt, o tradiţie a ştiinţei. Orice tradiţie este o muzeificare. Realitatea descrisă şi interpretată de o astfel de tradiţie este o realitate trecută. Ea se cere protejată, studiată, exaltată. Dar referenţialul etnologic este dinamic şi politropic, resetând neîncetat datele moştenite. Ce ar trebui să facă etnologul în faţa unor astfel de provocări? Evident, o extensie de câmp, de interese şi de proiecte ştiinţifice. Uneori, această extensie se cere a fi făcută radical, altfel, s-ar naşte întrebarea cât de eficientă şi obiectivă este descrierea şi interpretarea realităţii practicată de etnolog, căci politropia referenţialului scoate la iveală situaţii paradoxale, care contrazic bibliografia tradiţională. Cum ar trebui să se numească produsul unui astfel de efort? Să-i spunem *metaetnologie*. Încercăm în continuare să schiţăm un astfel de exemplu.

Meseria de copil

Cea mai spectaculoasă resetare socială produsă de urban asupra unei categorii de vârstă sau profesională este cea pe care o resimte copilul.

Într-o societate rurală, copilul este aproape inexistent ca actant social sau, mai corect spus, nonvizibilat, de aceea etnologia clasică nu s-a preocupat sistematic de studierea statutului acestuia în societate. Această realitate este generată de tipul de socializare pe care o comunitate tradiţională îl aplică, de regulă, în astfel de cazuri. Socializarea copilului într-un cadru tradiţional-rural urmăreşte inducerea de reguli sociale într-o ciclicitate largă şi într-un ritm lent. Copilul ia cunoştinţă cu un sistem social rigid, riguros, dublu modelat: de o ciclicitate a naturii şi de una a vieţii, la care el este spectator, nu participant. Nici un ritual important al unei societăţi rurale nu presupune participarea copilului ca actant. Excepţiile sunt rare şi, în cadrul acestora, copilul este fie beneficiar inconştient (ritualul de naştere, moşitul, datul la grindă), fie un adjuvant, o prelungire sau un reflex actanţial al mediului feminin, mediu de care, de altfel, copilul este profund dependent. Aşa sunt ritualul paparudei, muma ploii şi tatăl soarelui, la care participă în egală măsură mama şi rudele de sex feminin şi, respectiv, copii.

Singurele cazuri în care copilul conştientizează ca actant ciclicitatea propriei existenţe sunt pierderea dinţilor de lapte sau ritualul însurăţitului, formule mai curând pseudorituale, căci ele nu presupun participarea sau solidarizarea întregii comunităţi, ca în cazul ritualurilor clasice. Primul exemplu ne reconfirmă prezenţa acelei ciclicităţi largi, proprii vieţii tradiţionale, marcată de trei momente esenţiale: naştere, căsătorie, moarte şi de retorica integrării cosmice.

Pierderea dinţilor reprezintă întâia lecţie de cunoaştere şi conştientizare a propriului corp şi, totodată, întâia lecţie de a muri pe care o primeşte fiinţa umană. Este o lecţie traumatizantă care îl confruntă pe copil cu primul context major de gestionare a emoţiilor. Atenuarea traumei, care este echivalată cu gestionarea practică a emoţiei provocate de misteriosul fenomen, este asigurată de acest ritual de trecere care presupune aruncarea dintelui mort peste casă şi invocarea corbului (pasăre psihopompă!) de a aduce în locul dintelui de lapte unul de fier. Trecerea este pusă în valoare de opoziţia dintre fluiditatea catifelată şi paşnic feminină

Strigarea peste sat - Bulzeşti, Dolj (2002) - Foto: Antipa Croitoru - Arhiva Centrului Creaţiei Populare Dolj

a laptelui şi masculinitatea dură, violentă a fierului, dintre caldul lichidului, ce simbolizează căldura şi atracţia luminoasă a corpului, a sânului matern şi recele metalului, ce simbolizează lumea exterioară, dominată de bărbat. În plus, trecerea este marcată şi de prima sângerare a corpului; moarte şi renaştere simbolică.

Toată această psihoterapie, pe care ritualul o asigură în societatea tradiţională, dispare în societatea urbană, în cazul în care trauma nu este accentuată de intervenţia dentistului, gest care, în contextul acesta, ia forma unui contraritual, care-l acomodează pe copil cu violenţa vieţii urbane, cu negarea intangibilităţii fiinţei umane şi a sfinţeniei ei, atunci când el vede că o parte a corpului lui este aruncat la gunoi. Un astfel de contraritual cristalizează o retorică socială a decosmicizării.

Dincolo de evidentele valenţe de trecere, ritualul acesta mai comportă alte câteva semnificaţii sugestive. În primul rând, se pare că socializarea tradiţională se realizează în două etape, o socializare biologică (naturală), urmată de una culturală. Socializarea biologică accentuează dependenţa copilului de universul matern, indistincţia lui sexuală. Prima sângerare, cea provocată de căderea dinţilor, este comună sexual, urmând ca aceea a primei menstruaţii să deosebească sexual copii şi să-i pregătească pentru a doua etapă de socializare, diferenţiată funcţional în raport de sex şi care se realizează prin conştientizarea regulilor ritualurilor majore (de muncă sau de viaţă), la care, chiar dacă nu participă, asistă. Există, însă, un ritual la care, de asemenea, diferenţiat în raport de sex, copii participă: însurăţitul, înfrăţitul, prinsul verilor şi al văruţelor. Noi înşine l-am întâlnit în sudul ţării şi în Timoc, dar Ilie Moise îl aminteşte şi în sudul Transilvaniei [Moise 1981:38]. Descriem o variantă culeasă destul de recent (1995) de noi în Timocul bulgăresc, o zonă locuită compact de o populaţie românofonă, dialectal, înrudită cu Oltenia. De Armindeni, fetiţele satului însoţite de mame vin la fântâna din centru sau de lângă biserică, după caz, şi se prind surori, schimbând coşuri cu flori şi prăjituri. Relaţia este atât de puternică încât nu numai că durează întreaga viaţă, dar depăşeşte în intensitate relaţia de sânge. Implicaţiile sociale sunt însemnate. Moştenitorii celor două surate, cu toată lipsa relaţiilor naturale, le consideră pe acestea mătuşi. Replica masculină este mai puţin frecventă şi, acolo unde mai este atestată, mai puţin spectaculoasă.

Considerăm că esenţa socializantă a acestui tip de ritual este aceea de acomodare a actanţilor sociali cu o gândire în termeni de relaţie, cu impunerea preeminenţei sociale a câmpului reticular. Ritualul nu conştientizează doar diferenţierea sexuală, ci şi diferenţa rolurilor pe care le au cele două sexe în societate. Copilul este pregătit să facă faţă unui alt aspect al dependenţei sale: utilizarea lui ca mână de lucru, în gospodărie sau chiar la câmp. El este pregătit acum să înţeleagă esenţa clientelară a relaţiilor sociale. Într-o altă ordine de idei, prezervarea variantei feminine a obiceiului în detrimentul celei masculine este generată de efortul social de vizibilizare a femeii, care, în societatea tradiţională, se face mai puţin brutal, prin simularea unor reticule parentale, dar nu mai puţin eficient sau tenace. Teoretic, rezultatul pare a fi crearea unui câmp freatic reticular feminin ca formă de contrabalansare a importanţei descendenţei patriliniare. Practic, nu este altceva decât o formă inedită şi alternativă de clientelă, gestionată de polul feminin al câmpului social, un fel de dislocare disimulată a femininului în spatele unor relaţii de solidaritate de gen.

Lipsa fundamentului patrimonial al unui astfel de tip de relaţii a dus la nonproductivitatea ritualului şi a practicii sociale şi, implicit, la opacizarea unor astfel de câmpuri reticulare. Putem conchide, subliniind următoarele aspecte:

1. copilul, din punct de vedere social, este o absenţă,
2. socializarea lui cuprinde două trepte (biologică şi culturală),
3. socializarea lui este lentă şi nepunctată de ritualuri participative,
4. copilul este obligat de către retorica socială să adere necondiţionat la sistemul de valori, pe care îl deprinde lent şi fără contradicţii, sistem a cărui putere identitară o resimte subiacent.

În societatea urbană, copilul se vizualizează ca actant social mult mai repede şi mult mai brutal, de aceea am şi preferat să utilizăm termenul de resetare socială, ce presupune atât capacitatea de a reconfigura o tradiţie dar şi intervenţia din *off*, în cazul nostru, a societăţii, în vederea realizării acestei configuraţii. Copilul se activează social în urma unei duble interacţiuni: între el şi părinţi şi între el, părinţi şi societate, socializarea lui însemnând nu doar dobândirea de reguli sociale, ci şi construirea de forme sociale într-un flux de interacţiuni [Girota 2000:122]. Dubla interacţiune este scoasă în evidenţă în mod concret printr-o ritualizare în cascadă, printr-o succesiune de ritualuri de socializare complementare, al căror scop este de a pune în valoare atât individul cât şi relaţia, dar care conştientizează în acelaşi timp ciclicitatea mai pronunţată a existenţei.

Copilul este integrat în reţeaua gestionată sau căreia îi aparţin părinţii, dar, la rândul lui, el îi introduce pe aceştia, indirect, în reţelele părinţilor sau colegilor săi. El funcţionează ca o interfaţă, ca un mijlocitor între propria familie şi societate, desfăşurându-şi practic meseria de copil, construind forme sociale cum ar fi ritualul aniversărilor, ritualul începerii anului şcolar, ritualul plecării în vacanţă, care sunt, din ce în ce mai vizibil, instituţionalizate. Peste toate acestea se suprapune un fel de acaparare infantilă a marilor sărbători religioase, Crăciunul şi Paştele. Nici obiceiul săniuţei pline cu daruri a lui Moş Crăciun, cum nici reprezentarea lui de agent de vânzări Coca-Cola scos la pensie nu sunt tradiţional româneşti, aşa cum nici iepuraşul darnic de Paşte nu aparţine mitologiei naţionale, ci uneia mondiale, din ce în ce mai comercializante. Cu toate acestea, atât spiritul Crăciunului, cât şi cel al Paştelui sunt dizolvate în bucuria generală de a oferi daruri, în special, celor mici. Ca revers al medaliei, copilul se socializează învăţând că orice dar presupune un contradar şi că, implicit, în el sunt incorporate nu doar sentimente, ci şi valoarea individuală, nu doar bucuria momentului, ci şi efortul îndelungat de a-ţi făuri o imagine publică.

Această logică funcţionează identic la toate nivelurile aniversar-rituale amintite. De la grădiniţă până la bacalaureat, copilul şi, apoi, tânărul este "înmatriculat" într-o adevărată instituţie a aniversării şi a onomasticii, care îl educă în spiritul reţelei şi al diferenţierii sociale, tip de educaţie neîntâlnit într-o societate tradiţională.

Schimbul necesar de cadouri, dublat de efortul părinţilor de a crea mediul şi condiţiile desfăşurării acestui schimb fac din aniversare un adevărat circuit economic în care sunt activate două tipuri de reţele: între copii şi între părinţi.

(continuare în pagina 2)

3 Otilia HEDEŞAN — *Scrisoare deschisă către Nicolae Panea*
4 Nora VASILESCU — *Două narațiuni, două vârste ale povestirii*
8 Markus MÜLLER — *Despre Antropologia Generativă. De vorbă cu René Girard*
10 Cristian BUCŞA — *Pentru o arhivă de etnologie. De la arhivarea tradițională la arhivarea computerizată*
13 Sebastian CORNEANU — *Teleprezență sau participare?*

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Metactnologii

(Continuare din pagina 1)

O aniversare devine o emblemă socială; ea impune resurse financiare, organizatorice şi temporale care produc în timp ierarhizări sociale. Naivul schimb de cadouri între cei mici ascunde cheltuieli însemnate din partea părinţilor pentru a asigura masa şi distracţia copiilor, negocierea listei de invitaţi între părinţi şi copii. Mai ascunde paralizarea activităţilor unei familii pentru un timp ce devine pe zi ce trece mai îndelungat, ca şi scoaterea din funcţiune a spaţiului familial în tot acest timp. Uneori, toate aceste elemente care asigură diferenţierea socială sunt supralicitate prin închirierea de către părinţi a unor spaţii şi servicii specifice, cum ar fi restaurante, cofetării şi, în ultimul timp, fast-food-uri de tip McDonald. Cu alte cuvinte, aniversarea se depersonalizează depăşind cadrul vieţii domestice, devenind o instituţie publică, centrată pe schimbul de daruri care structurează "grupuri de egali" [Girota 2000:124], căci invitarea la o aniversare presupune reciprocitate, dar şi selecţie, atât la nivelul copiilor, cât şi la nivelul părinţilor:

"În general, există reciprocitate, dar nu întotdeauna; când familiile înţeleg că nu pot, nu se duc: unii copii vor merge cu regularitate la aniversări, dar nu li se va întoarce vizita; anii nu se vor duce deloc, fiindcă părinţii nu-i lasă atunci când li se pare că decalajul e prea mare " [Girota 2000:126].

Valoarea educativă a acestei realităţi este imensă, putând afecta întreaga concepţie despre lume şi despre relaţiile interumane ale copilului sau ale tânărului. Oricum, acesta este învăţat să gândească în termenii competiţiei, ai inechităţii sociale şi segregării, care vor avea repercursiuni asupra integrării şi a formelor concrete pe care aceasta le ia.

Un alt ritual de trecere care poate crea diferenţieri sociale este provocat de şcoală, de începerea şi terminarea fiecărui an şcolar. Începerea şcolii marchează existenţa fiecărui copil, dar ea se concretizează diferit de la caz la caz, antrenând, de asemenea, în mod diferit, resursele părinţilor. Unii părinţi investesc timp şi bani, înnoind în fiecare an "zestrea" şcolară a copilului: haine, încălţăminte, rechizite, ghiozdan, tunsoare, igienă. Alţii sunt mai moderaţi, investind doar acolo unde este strict necesar, iar alţii consideră că începerea şcolii nu înseamnă o discontinuitate în viaţa familiei, ce ar trebui marcată vestimentar sau temporal prin sacrificarea unor sume deloc neglijabile pentru îmbrăcarea copilului sau a unor ore sau chiar zile petrecute prin magazine care oricum sunt asaltate de părinţi în această perioadă a anului. Trebuie făcută, însă, precizarea că astfel de considerente ale părinţilor afectează nu doar imaginea exterioară a copiilor, ci şi comportamentul şi relaţiile acestora, fiind, de asemenea, instrumente de grupare socială, cum, în aceeaşi măsură, aspectul exterior al copilului "coincide în parte cu grija părinţilor pentru convenienţe" [Doray 2000:139] şi, am putea merge mai departe, pentru propria imagine. Copilul devine o carte de credit prin intermediul căreia se reglează prestigiul familiei şi, totodată, se confirmă imaginea familiei fiecărui elev de către şcoală, simbol al societăţii.

Corelativul ritual al începutului de an este sfârşitul anului şcolar şi pregătirile pentru petrecerea vacanţei de vară şi, mai ales, capacitatea de personalizare a acesteia. Unii copii îşi petrec vacanţele de vară plecând în tabere, în ţară sau în străinătate, dar şi mergând în concediu cu părinţii. Libertatea de a fi singuri, departe de familie, ca şi bonusul de vacanţă alături de părinţi, reprezintă un surplus de prestigiu care se impune în competiţia invariabilelor compuneri cu tema "cum ne-am petrecut vacanţa" din primele zile de şcoală din anul viitor. Alţii merg la bunici la ţară, iar alţii rămân în zgomotul şi praful din faţa blocurilor.

Evidenta diferenţă în achiziţionarea deprinderilor, cultivarea sensibilităţii şi cunoaşterea lumii conduce la spargerea unităţii iniţiale a clasei ca grup de interese în mici grupuri de egali ce se ierarhizează în timp şi între care se stabilesc relaţii de segregare ce contribuie la o socializare inegală. Pe de altă parte, cele două tipuri de ritual, la care se adaugă celelalte moduri de segmentare a timpului, îl acomodează pe copil cu o ciclicitate mult mai pronunţată şi, implicit, cu un ritm de viaţă mult mai alert, care îi pune alte probleme în gestionarea emoţiilor, şi acestea mult mai diverse decât cele cu care se confruntă un copil dintr-o societate rural-tradiţională. Această ciclicitate accentuată şi bine precizată, ca şi ritmul susţinut al vieţii impun copilului un comportament inerţial, dacă nu chiar o rutină, din care el, practic, nu se poate desprinde, cu care se acomodează până la confundare, aşa cum comportamentul unui matur se modelează până la rutină în raport de meseria pe care o practică. Într-un cuvânt, societatea urbană face ca un copil să-şi trăiască copilăria ca pe o meserie.

Bibliografie:

1. I. Moise 1981. *Contribuţii privind cunoaşterea obiceiului prinsului verilor şi vărueelor*, în "Studii şi comunicări", Sibiu.
2. R. Girota 2000. *Procesul de socializare şi deprindere a bunelor maniere, legat de un ritual: aniversarea*, în (coord. Monique Segré), *Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană* Timişoara, Editura Amarcord.
3. Marie-France Doray 2000. *Rituri familiale şi începerea anului şcolar*, în Monique Segré, vol. cit.

Conu' Leonida faţă cu Lăsata Secului

Sabina Ispas

Pe data de 17 martie a acestui an, românii de confesiune ortodoxă, care respectă tradiţia, au marcat, prin gesturi, practici rituale şi ceremoniale, Lăsata secului pentru Postul Mare, al Paştelui.

Într-o mahala bucureşteană de la sfârşitul secolului al XIX-lea, momentul era perceput de cunoscuţii eroi ai uneia dintre comediile lui I. L. Caragiale, Conu Leonida, împreună cu consoarta dsale, Efimiţa, ca un eveniment înrudit cu *Reacţiunea:* o manifestare zgomotoasă, turbulentă, primejdioasă chiar, în care oamenii trag cu pistolul „fără voie de la poliţie". Pentru aceşti mai vârstnici locuitori ai unei mahalale bucureştene, care par a fi venit în capitala României într-o etapă târzie a vieţii lor, Lăsata Secului nu se mai celebrează după tradiţie; ei nu par a avea, pe lângă ei, fii, nepoţi sau fini care să-i viziteze şi să-şi ceară iertare, ca să intre în post cu sufletele liniştite, fără vreo datorie morală sau o nelinişte a spiritului care să nu fi fost înlăturată.

Cei care purtau răspunderea pentru comportamentul tinerilor, pentru felul în care respectau şi se integrau normelor tradiţionale erau părinţii, naşii, unchii. Pentru greşeli voite sau nevoite, ştiute sau neştiute, înainte de a intra în perioada de purificare, de adoptare a unei existenţe sobre, cât mai apropiate de modelul creştin, ei trebuiau să-şi ceară iertare de la cei care erau „garanţii" lor în faţa puterii divine. Conu Leonida şi coana Efimiţa sunt preocupaţi de viaţa politică a naţiunii şi ignoră vechile obiceiuri pe care, se presupune, le cunoşteau şi, poate, chiar le-au practicat înainte de a se muta în Capitală.

Avem consemnată în această scurtă prezentare dramatică, concentrat şi esenţializat, cum numai Caragiale a putut să o facă, un moment de referinţă al prefacerilor de la sfârşitul secolului al XIX-lea pentru ce s-ar fi putut numi, atunci ca şi astăzi, restructurarea sistemului cultural românesc şi adaptarea acestuia la valorile europene. Citită la „Junimea" în toamna anului 1879, piesa *Conu Leonida faţă cu reacţiunea* a fost publicată în „Convorbiri literare", în 1880, şi, în acelaşi an, în „Timpul" din luna iulie.

Analizele cele mai complexe asupra piesei lui Caragiale s-au făcut pornind de la caracterele personajelor, preocupările lor, felul în care se percep realităţile politice ale vremii şi exprimarea lor în limbaj; nu ştim ca cineva să fi sesizat acest punct pe care, din perspectiva noastră, îl apreciem ca fiind esenţial: cel al alienării acestui cuplu de oameni cumsecade şi vârstnici faţă de modelul tradiţional, de care este greu de crezut că erau străini. Este surprins un proces dureros în care românul citadin, nefamiliarizat cu practicile carnavaleşti, şi ele de import târziu, şi cu ospeţele pantagruelice derituализate, care transformau tradiţionalul ritual marcat de conotaţii educative, de reculegere şi expiere, într-o petrecere exuberantă, în care măsura era adesea uitată, se distanţa de românul societăţii tradiţionale patriarhale.

La acelaşi sfârşit de secol al XIX-lea, B. P. Hasdeu lansa un chestionar lingvistic pe o problematică deosebit de diversă, în care regăsim şi problematici referitoare la ritualul Lăsatului de sec. Din răspunsurile primite, numai parţial sistematizate şi publicate într-o lucrare de referinţă (I. Muşlea, Ov. Bîrlea, *Tipologia răspunsurilor la Chestionarul lui B. P. Hasdeu)*, apărută în anul 1970, aflăm că la acea dată, la Lăsata Secului, „de obicei se duc cei mai tineri la cei bătrâni şi anume: finii la naşi, copii la părinţi, ginerii la socri, nepoţii la moşi sau unchi, cumetrii mici la cei mari, tinerii la bătrâni. Masa se organiza la cel mai mare din familie, la „capul familiei" etc. Tinerii aduceau colaci, de unde şi expresia „se colăceşte", „colăcesc părinţii şi naşii", „colăcirea naşilor", aduc pâini, o ploscă cu vin, plocoane. Era „seara de iertăciune" în care cei care aduceau daruri primeau, în schimbul lor, bani, covrigi sau alte daruri; avea loc o masă comună şi, uneori, tinerii plecau de la cei vârstnici cu „câte două lumânări aprinse". „Astfel tot satul era luminat ca ziua". Din aceleaşi răspunsuri aflăm că „se întrunesc rude şi prieteni spre a petrece seara cu mâncări şi băuturi. Se trag şi focuri de puşcă şi pistoale, în unele sate din zonele Buzău, Covurlui Dâmboviţa, Dorohoi, Fălciu, Mehedinţi, Muscel, Olt, Prahova, Putna, „se aduc lăutari", Tecuci, „se fac jocuri şi horă", Olt, Prahova, Putna, Râmnicu-Sărat, Romanaţi, Suceava" (p. 354-355). În această seară se "bătea plăcinta cu brânză", întrecere devenită, mai întâi în oraşe, „bătutul alviţei". Ritualul tradiţional al Lăsatului de sec are directe conotaţii creştine şi anunţă, uneori cu referiri directe la posibile sancţiuni pe care le pot suferi cei care nu respectă normativele tradiţionale, începutul unei perioade de şapte săptămâni de reculegere spirituală, de autocontrol responsabil, o dirijare conştientă a instinctelor şi nevoilor biologice ale individului. Chiar în locurile în care au loc petreceri şi horă, nu trebuie să uităm că ne aflăm în aşa numita „săptămână a brânzei", că din consumul alimentar se eliminase carnea; hora credem că ar trebui încadrată ritualului, ca şi „hora de pomană", de exemplu, iar petrecerea comună, o manifestare a vechilor agape, atât de caracteristice viziunii creştine arhaice. Lăsata Secului era, oricât de modern şi secularizat am încerca să o interpretăm, o marcă temporală în importantul ciclu pascal, care consemna şi, prin acţiunile specifice, îi atenţiona pe oameni că a început postul. Vizitele rituale de iertare şi mesele însoţitoare se încheiau înainte de lăsarea serii, când se practicau, în multe locuri se practică şi în zilele noastre, „hopaiţele", „focurile" de Lăsata Secului. Ele anunţau începutul postului, seara începând ziua liturgică, şi prilejuiau „strigările peste sat", termen generic prin care denumim multitudinea de practici prin care băieţii sau bărbaţii, de obicei, mai rar fetele sau femeile, criticau atitudinile neconforme cu norma, defecte de comportament, vicii, toate punctele negative ale celor din comunitate; acestea trebuiau să stea în atenţia fiecăruia dintre cei admonestaţi, de-a lungul celor şapte săptămâni de post, pentru ameliorare sau înlăturare. Lăsata secului de brânză, pentru postul Paştelui era, pentru trăitorul în comunitatea tradiţională, o treaptă foarte importantă în drumul spre mântuire.

Eroii piesei lui Caragiale, *Conu Leonida faţă cu reacţiunea,* nu par a mai avea nici o legătură cu tradiţia, pentru că sunt deosebit de preocupaţi de viaţa politică a României şi implicit, a Europei, de interpretările moderne, la acea vreme, ale personalităţii dintr-o perspectivă pe care am numi-o pseudo-ştiinţifică. În statul ideal pe care şi-l imaginează Leonida tradiţia nu şi-ar mai avea rostul, pentru că toate sarcinile ce revin de obicei colectivităţii ar trebui preluate de o structură pe cât de nebuloasă, pe atât de autoritară şi neproductivă. În preocupările eroului tradiţia este ignorată.

Piesa aduce în scenă un caracter aparent fără personalitate, în realitate un tip semnificativ, din punctul nostru de vedere – reprezentanta omului cu bun simţ, cu măsură, care vede, înţelege, judecă şi vorbeşte numai când este întrebat – omul obişnuit de atunci şi de astăzi, slujnica Safta. Ea face legătura între lumea reală, în mişcare şi „occidentalizare" a Bucureştiului acelei vremi, şi spaţiul închis al mahalagiului vârstnic, care trăieşte o existenţă caricaturală politic, în care îşi creează fantasmagorii eroice; odată creionate, acestea riscă să-i tulbure micul univers echilibrat, concret. Interesant este rolul celor două femei în contextul dominat de personalitatea bărbatului; amândouă, în grade diferite şi cu funcţii diferite, se dovedesc a fi mai lucide, mai oneste şi mai apropiate de tradiţie. Întrebată de coana Efimiţa, stăpâna sa, despre evenimentele zgomotoase care le tulburase somnul, Safta îi răspunde: "/.../ bine, cocoană, ce să fie! Da pân-acum n-am putut închide ochii: toată noaptea a fost masă mare la băcanul din colţ; acu d-abia s-a spart cheful. Adineauri a trecut p-aici vreo câţiva, se duceau acasă pe două cărări; era şi Nae Ipingescu, ipistatul, beat frânt; chiuia şi trăgea la pistoale...*obicei mitocănesc* ... ştii, a făcut oamenii chef, c-*aseară a fost lăsata-secului"*.

Din punctul de vedere al folcloristului am cuteza să spunem că eroul adevărat al acestei piese a lui Caragiale este *Lăsata secului*, ritualul tradiţional românesc aflat, la sfârşitul secolului al XIX-lea în proces de „europenizare, occidentalizare" şi chiar de „integrare" în structurile carnavaleşti ale festivalurilor de primăvară europene. Iar vârstnicul mahalagiu Leonida este românul acelui veac, pe cale de a-şi uita unul dintre reperele identitare, nepregătit să şi le însuşească pe cele modelate de o direcţie euro-globalizatoare.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Scrisoare deschisă către Nicolae Panea

Otilia Hedeşan

Dragă Nicule,

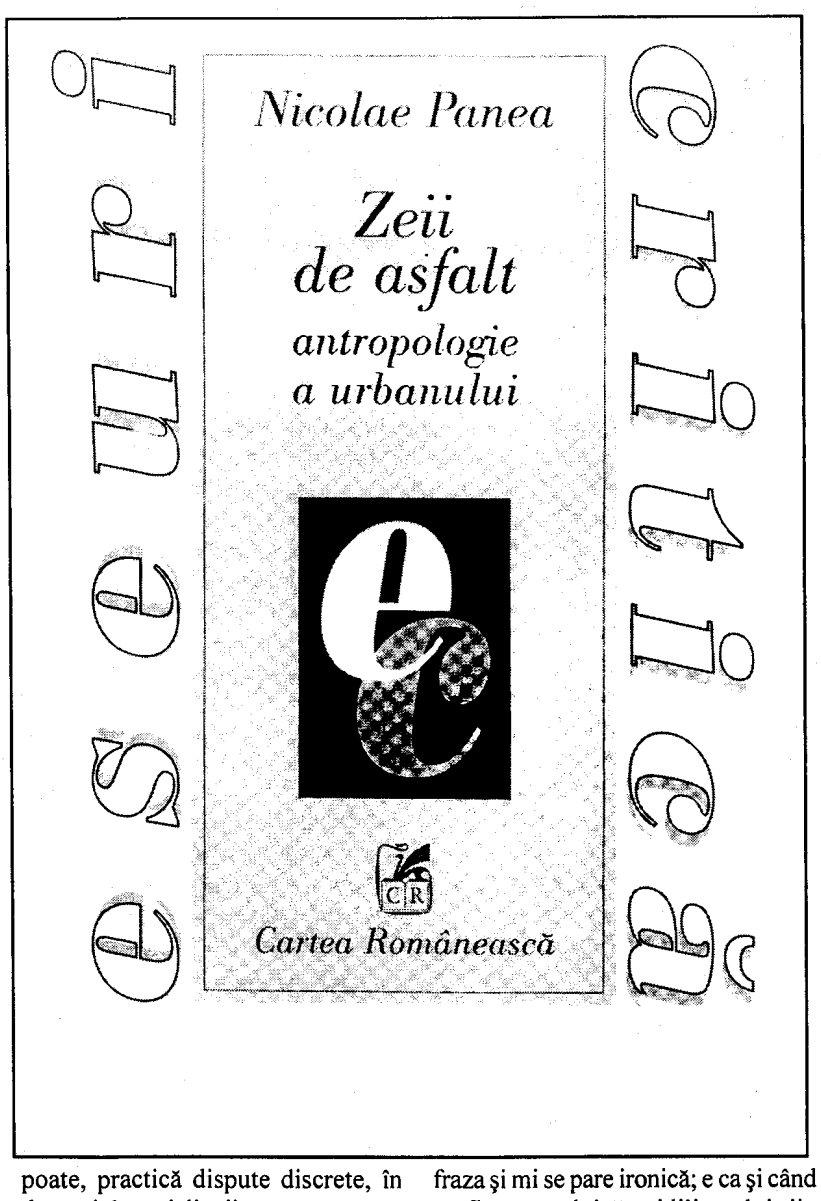
Am recitit acum câteva zile ultima ta carte, *Zeii de asfalt, antropologie a urbanului* (Cartea Românească, 2001, 311 p.) şi nu m-am simţit mai puţin mişcată de ideile, stilul şi mesajul său global decât acum jumătate de an, aproape, când am parcurs-o pentru prima oară. Am luat hotărârea de a-ţi scrie despre această lectură recentă, ca şi despre gândurile colaterale pe care ea mi le-a provocat în acest mod public şi, poate, prea spectacular — pentru prea puţini este, cred, un secret faptul că ţi-aş fi putut lăsa, oricând, un mesaj la poşta electronică sau am fi putut recurge la o confortabilă întrevedere privată, căci, har Domnului, nu ne cunoaştem de azi de ieri! —, fiindcă problemele pe care, mi se pare, le ridică acest volum pot alcătui, oricând, un subiect incitant — poate chiar mai mult, un subiect necesar, căci, cum bine zici, „studierea urbanului poate contribui la dezvoltarea discursului antropologic românesc, sau, ca să-l citãm pe Marc Augé, ea este o necesitate şi nu o curiozitate" (p. 14) — de discuţie pentru comunitatea noastră profesională.

Înţelegi, sper, de aici, că lucrul cel mai important pe care cred că reuşeşti să îl faci prin intermediul acestui text este — şi nu mă feresc de afirmaţii tranşante, ştii pe câţi i-am supărat din pricina asta! — punerea în discuţie a statutului, orientării şi obiectivelor cercetărilor de etnologie şi antropologie românească ale momentului şi, cum bine observi undeva, ale viitorului. Subînţeleg că ai emoţii când formulezi acest proiect; este un mesaj subiacent care nu reiese din construirea efectivă a demonstraţiei, mult prea substanţial susţinută de bibliografie pentru ca demersul tău să poată fi contestat rapid sau facil; este un mesaj pe care îl receptez din tonul amar al uneia dintre frazele de avertisment. „În altă ordine de idei, ele — i.e., paginile cărţii, n.m., O.H. — reprezintă asumarea unei responsabilităţi, cum ar fi, de exemplu, aceea de a scrie ceva ce poate veni prea devreme" (p. 14) — notezi. Mă număr printre cei care nu ignoră intertextualitatea acestei fraze; n-aş vrea să insist asupra chestiunii; aş vrea, pur şi simplu, să opinez cu inocenţă că *Zeii de asfalt* nu vine nicidecât prea devreme.

Sunt cel puţin trei raţiuni care conduc la necesitatea de a fi fost scrisă, în această conjunctură, o atare carte cu o atare punere a problemelor, iar tu nu o pierzi din vedere pe nici una dintre acestea. Mai întâi, asistăm, în prezent, la concurenţa nu foarte dramatică, dar, totuşi, reală şi vizibilă, între cercetările de factură etnografică şi folcloristică, pe de o parte, respectiv cele declarat şi / sau fundamentat antropologice, pe de altă parte; chiar în condiţiile în care raporturile teoretice cu proiectele acestor discipline nu sunt foarte limpezi, nu poate fi eludat măcar duelul pur terminologic la care participă *folclorul* — ca să folosesc un termen care ştiu că te enervează, şi pe bună dreptate, căci el ţine locul a ceea ce ar trebui să se înţeleagă prin *folcloristică*, *etnografie*, dacă nu şi prin *etnologie* — şi *antropologia*. În al doilea rând, ne aflăm, acum, într-un moment critic al cercetărilor româneşti pe teren etnologic şi antropologic, căci, pe de o parte, vechile subiecte şi vechile traiecte de cercetare nu au fost epuizate, pe de altă parte, o serie de realităţi noi şi extrem de ofertante ar trebui investigate rapid şi cu profituri enorme, de natură pur documentară dar mai ales teoretică. În sfârşit, dincolo de discursurile variate sub aspect metodologic şi tematic care alcătuiesc în ultimii ani scena etnologiei (mai ales) româneşti, pot fi descoperiţi oameni de vârste diferite şi cu opţiuni distincte, angrenaţi, însă, între ei, prin relaţia de apartenenţă la o generaţie. „Retorica generaţiei '60 în etnologia românească era o retorică a modernităţii, deci a deschiderii, care, paradoxal, era construită pentru o lume închisă. Grupul etnologilor era o lume închisă, satul românesc reflectat era o lume închisă, încă, arhivele etnografice erau o lume închisă, accesul la memoria oamenilor era închis, timpul istoric era perceput ca închis şi, deci, şi posibilităţile de a-şi imagina viitorul (al tău şi al ştiinţei) erau reduse. Deschiderea acestor lumi a însemnat pentru generaţia anilor '80 o criză de conştiinţă care s-ar traduce prin punerea între paranteze a capacităţii discursului etnologic de a reflecta lumea" — scrii, la un moment dat, disecând cu luciditate condiţiile cercetării şi afirmând, în acelaşi timp, faptul că două „generaţii", pe care le numeşti în linia vieţii literare de la noi, „generaţia '60", respectiv „generaţia '80" îşi completează discursurile şi ceea ce latinii numeau inspirat *audiatur et altera pars* —, nu a stârnit discuţii, pro sau contra, aşa cum ar fi fost firesc să se petreacă lucrurile. Să însemne, oare, această tăcere, că o discuţie meta/etnologie este, deocamdată, prematură? Să semnaleze ea pur şi simplu adeziunea nedisimulată a comunităţii profesionale? Să fie rezultatul complicat al unei serii de conjuncturi?

Aş vrea să trec mai departe, dar nu pot să fac acest lucru fără să mă gândesc că într-un proiect nu foarte îndepărtat al disciplinelor noastre, discuţia deschisă, la obiect, *sine ira et studio*, a cărţilor publicate şi a ideilor dezvoltate în cadrul acestora ar merita să devină o practică efectivă, nu doar apanajul câtorva persoane care, în mod inevitabil, nu pot să se priceapă la tot şi la toate.

Nu vreau, astfel, să îmi construiesc, retoric, un argument pentru eventuala lipsă de profesionalism pe care ai putea-o descoperi în rândurile care urmează, dar acesta este adevărul, ştii bine, competenţa mea începe acolo unde se sfârşeşte asfaltul, iar dacă, din când în când, interlocutorii mei locuiesc la oraş, ei mă interesează tocmai pentru că dincolo de uşile standard ale apartamentelor lor de bloc (standardizat şi acesta) se poate regăsi câte o comunitate care n-a uitat, încă, de vremea când umbla pe unde se nimerea, fără să ţină seama de caldarâm. Recitesc



poate, practică dispute discrete, în domeniul specialităţii.

Ce să spun? Ştiu la fel de bine ca şi tine că fiecare dintre aceste probleme poate face subiectul unui amplu volum academic. Am putea analiza şi, eventual, conveni, atunci, mult mai exact cine suntem, de ce suntem astfel, ce cercetăm şi cu ce instrumente teoretice o facem, ba mai mult, ce ţinte culturale vizăm. Mă întreb, în aceste condiţii, de ce cartea ta, adesea afişat sau măcar subiacent polemică — înţelege-mă bine, susţinându-şi excelent propria opţiune, dar fiind mai puţin atentă la fraza şi mi se pare ironică; e ca şi când aş fi o nostalgică a idilismului din vechea folcloristică română. Ştii bine că nici asta nu este adevărat, aşa că, ce să-ţi spun, complineşte textual ce e de complinit.

În acest timp eu voi observa că, de dincolo de această armătură ambiţioasă pe care o reprezintă pledoaria pentru nevoia unei antropologii a urbanului la noi, *Zeii de asfalt* este o cuceritoare carte despre oraş în general, despre oraşul românesc — adică despre cel din Regat îmi vine să spun, ceea ce mă deconspiră a fi mai întâi bănăţeancă şi abia apoi etnolog, nu nega că la asta te vei gândi, poate amuzat, poate nu; în ziua de astăzi nu poţi fi sigur nici de cămaşa de pe tine! — mai exact şi despre Craiova, capitala Băniei, în speţă. Sunt două lucruri care mi-au atras atenţia: cu câtă ardoare reciteşti şi discuţi o serie de cărţi esenţiale de antropologie urbană, mai întâi, respectiv cu câtă fineţe decupezi obiecte de studiu antropologic în oraşul românesc, scriind apoi despre ele.

Cred, prin urmare, că volumul tău pune la dispoziţia unui public care va fi mai puţin sensibil la polemicile de breaslă decât aş fi eu, de exemplu, o listă fundamentală de cărţi despre oraş privit ca obiect de studiu antropologic. Din această listă, Ulf Hannerz, cu al său *Exploring the City. Inquiries Toward an Urban Anthropology* şi Marc Augé, prin *La traversée du Luxembourg*, respectiv prin *Non-Lieux* sunt — înţeleg, sper corect — reperele principale. Mai mult decât atât, ai enumerat şi puţinele reflecţii româneşti privitoare la oraş ca obiect de studiu antropologic. — Te întreb în treacăt de ce n-ai citat-o pe Smaranda Vultur, vorbind despre Grupul de Antropologie şi Istorie Orală de la A Treia Europă? Ea este, acolo, sufletul şi creierul tuturor proiectelor de cercetare. Şi, apoi, Vintilă Mihăilescu nu este academician, dar, ce să spun, să-ţi fie gura aurită!

Am subliniat şi adnotat aceste pagini de reflecţie erudită şi inteligentă pe marginea cărţilor. Ca să fiu sinceră, te-am invidiat pentru puterea de a înţelege exact textele, fiind, mereu, deasupra lor. Ştiu că vreo câţiva ani, cel puţin, cei care vor scrie antropologie urbană în România vor ţine cont de aceste sugestii bibliografice, indiferent de faptul că vor recunoaşte sau nu dacă le-au aflat din cartea ta. După mine, însă — aici trebuie să ţii cont de faptul că am o competenţă limitată în domeniu, repet, dar că sunt o cititoare experimentată şi, vreau să cred, onestă, de carte românească de specialitate —, contribuţia cea mai importantă a *Zeilor...* pe planul acesta documentar, al modelării subiectului, o reprezintă numeroasele pagini de analiză antropologică a oraşului. Scara de bloc şi gaşca, maneaua, *graffiti* şi legendele urbane, galeria sportivă, nenumăratele festivităţi orăşeneşti, structurile de gen mafiot, ca şi angrenajele reticulare de tip clientelar — Ah, ce mult mi-aş dori să scrie cineva o antropologie a „admiterii magice şi stresante de altădată" (p. 117)! Nu este un angajament, deşi... — sunt subiecte care dau seama despre complexitatea obiectului de studiu abordat.

Nu-ţi ascund faptul că am citit multe din aceste pagini dintr-o răsuflare, adesea cu un nod în gât, tulburată ca şi când aş fi citit o carte de un incontestabil dramatism. Sigur, este posibil să le fi citit astfel tocmai pentru că, parcurgându-le, etnologul se va fi lăsat substituit de orăşean, pur şi simplu, descoperind că acolo este vorba despre el şi despre foarte complicatele sisteme reticulare în care trebuie să se descurce, clipă de clipă. Este la fel de posibil să le fi citit aşa, dând curs subiectivităţii celei mai simple. Personal cred că ele reprezintă partea cea mai bună din tine. Nu te supăra, când scrii despre înmormântările de la oraş şi despre cimitirele urbane, bunăoară, ai „cap de etnolog, suflet de folclorist, picioare de etnograf şi mâini de dantelăreasă" (p. 243); şi mă faci să înţeleg că acest portret – robot al antropologului român pe care îl construieşti nu este atât de negativ şi caricatural pe cât pare, din contră, e îmbibat de compasiune ca de un sentiment al identificării ludic – ironice cu el.

Nu e momentul să reiau prea mult din ceea ce ai scris. Nu pot, însă, rezista tentaţiei de a spicui măcar o parte din frazele care mi s-au părut memorabile, pe de o parte, şi expresie a unui mod extrem de profund de a vedea lucrurile, pe de altă parte. Iată: „La oraş, moartea, ca şi nunta, este, înainte de toate, o problemă economică; una economică şi alta de imagine" (p. 150) — Mă gândesc chiar acum, când transcriu, dacă nu cumva, renunţând la ceea ce am învăţat din vechea bibliografie românească privitoare la moartea ţărănească şi la riturile sale, nu am putea reconstrui o imagine a morţii extraurbane în care jocul prestigiului şi al economicului să fie mult mai accentuate. —; „În multe oraşe româneşti, revoluţia de la '89 nici nu a existat. Cu toate acestea, au apărut peste tot, mediatizate cu promptitudine, troiţe ale eroilor revoluţiei. Moartea devine, în acest caz, subiectul unei retorici identitare, realizate prin isterizarea solidarităţii. Oricum, este o identitate mecanică" (p. 154) — Dar asta înseamnă că oamenii care ofereau troiţele, ţărani din Maramureş în marea lor majoritate, aveau o anumită percepţie a morţii pe care sperau că o vor regăsi la oraş. - „Cimitirele sunt înconjurate de ateliere de crucerit, de pietrari, de zidari, de cioplitori, depozite de materiale, florării. Se fac programări, se negociază preţuri, se fac intermedieri. O întreagă reţea se dezvoltă în jurul administraţiei cimitirului. Chiar şi pietatea se închiriază, căci poţi găsi oricând, contra cost, o femeie să îngrijească mormântul în locul tău, să schimbe florile şi să aprindă candela sau lumânările. Nu mai vorbim de mila creştinească, speculată cu hărnicie de breslele de cerşetori" (p. 155); „Cimitirul urban este promenadă şi muzeu. Într-un cimitir de ţară doar vântul sau ploaia deranjează liniştea locului. Oamenii satului vin doar la sărbători, în multele sâmbete ale morţilor de peste an, la pomenile îndătinate sau când mai moare vreunul din sat. Altfel, rar intră cineva printre morminte, iar străini deloc. [...] Cimitirele marilor oraşe sunt incluse în traseele turistice, Père Lachaise este un muzeu, Bellu, asemenea" (p. 156).

Nu-i aşa? Vorba poetului care înţeleg că nu-ţi este străin: „oraşul mic te fură-ncet..." Aşa că nu mai citeşti cu ochiul rău al specialistului deranjat de o aluzie sau de alta, ci cu sufletul celui care, într-o bună zi, va muri la oraş şi, apoi, va intra, vrând – nevrând, în cimitirul promenadă şi muzeu.

Este, dragă Nicule, în cartea ta greu de scris, fiindcă trebuie „să-l investigheze pe celălalt în contemporaneitatea sa imediată" (v. p. 7 şi, apoi, 11) şi, în timp ce o faci, se poate să-ţi dai seama că „celălalt" eşti chiar „tu", mult mai mult decât un proiect şi un şantier.

Este o lume care se cere descoperită, observată, descrisă, înţeleasă şi scrisă apoi într-un discurs care înseamnă putere. Încă interesată de mituri şi atentă să gestioneze proiectele rurale ale etnologiei româneşti, ceea ce înţeleg că nu ţi se pare prea profitabil; încă îndatorată profesorilor săi din generaţia '60; altfel spus, ca întotdeauna,

Otilia Hedeşan.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Două narațiuni, două vârste ale povestirii

Nora Vasilescu

În cele ce urmează ne propunem să realizăm o rapidă analiză comparativă a două nuclee de povestiri performate în două sate ale aceleiași comune - este vorba de Vârfurile și Avram Iancu, județul Arad -, care îndeplinesc în respectivele lor localități funcțiuni similare. Este vorba de narațiunea faptelor și a morții unui partizan local, Pataș, respectiv de povestea iubirii tragice a unei fete din localitate pentru moștenitorul tronului Austro-Ungariei. Prin analiza acestor narațiuni, pe de o parte, sperăm să ilustrăm principiul importanței înregistrării pieselor împreună cu funcțiile pe care acestea le exercită în grupul care le performează, ca stare socială la un anume moment al dezvoltării sale dinamice, iar, pe de altă parte, să oferim o imagine asupra unui tezaur narativ ficțional, viu, concret și în desfășurare, care se poate constitui într-o ofertă culturală inepuizabilă în apropierea căreia să nu resimțim nici noi, nici informatorii noștri jena încercată de atâtea ori în contact cu artificialități sau importuri de tip Dracula. Urmărind pe viu construcția progresivă a narațiunii putem nu doar să ne îmbogățim arhivele, nu doar să studiem un fascinant fenomen colectiv de comunicare și coeziune a unui grup social, ci și să relevăm comunității posibilități pe care membrii săi le intuiesc doar în mică măsură, de a se face cunoscuți, de a-și exploata structuri culturale mai autentice.

Nu se poate și nu este vorba doar de faptul că aceste povestiri în dinamica realizării lor, aparțin comunității și o identifică, prin personaje, problematică, mise en scene, ci mai cu seamă de acela că astfel de complexe narative se dezvoltă ca o reconstrucție a lumii prin semantizarea ei, iterată ca rezultat al interacțiunii discontinuității universului și istoriei cu mentalul unei comunități care, prin povestire, asigură coerența unei lumi create din sensuri care reprezintă însuși acest mental în particularitățile sale locale.

Problema sensului a fost mereu centrală pentru teoria performanței. Punând accentul pe discurs ca acțiune socială în cadrul unui context specific, principala preocupare în interpretarea sensului este aceea de a considera în detaliu performanța prin forma și funcțiile sale. În anii din urmă nu puțini teoreticieni [Bauman și Briggs 1990:63] au formulat principii esențiale pentru înțelegerea performanței ca producătoare de înțeles social prin comunicare, referențialitate, reducere la tipare comune și sensuri specifice locale. Aceste instrumente de interpretare - în ultimă instanță - cât și importanța dialogului delimitează "întâlnirea etnografică" (*ethnographic encounter*) ca un efort de semnificare, o dată între cei intervievați și etnolog și a doua oară, ulterior, ca efort de interpretare a datelor înregistrate. Acestor considerații James Clifford [Clifford 1988:13-15, 23] le adaugă problematica "obiectului etnologic tranșat" (*spliced ethnographic object)* avertizând că etnologul schimbă radical sensul interacțiunii dialogice, transformând-o în texte monologice organizate în jurul unei singure intenții coerente (*around a single coherent intention*). Tocmai de acest risc simțim că ne apără acum abordarea unor narațiuni nu doar prin faptul că aparțin egal locuitorilor satelor cercetate, dar mai ales prin aceea că ambele povestiri, cu variantele lor, ne-au fost relatate atât în construcție dialogică clasică: cercetător-povestitor, cât și într-o manieră de grup povestitor, performând colectiv, în interiorul căruia dialogul se stabilea între înșiși membrii săi, dând cercetătorului posibilitatea de a-și limita la minimum intervenția, iar materialului de interpretat ulterior să nu mai necesite o reorganizare. În cazul ambelor fenomene avem de-a face cu narațiuni larg cunoscute de diverse categorii sociale (de la profesor la agricultor), ambele sexe (un bărbat și trei femei la Avram Iancu, patru femei și doi bărbați în Vârfurile, variante complete), vârste (44-89), ocupând o plajă între maturitate și senectute. Ambele nuclee narative sunt performate practic fără solicitare, ca o carte de vizită a localității. Mai mult, contextul narativ este gata construit prin prezența a câtorva membrii ai așezărilor și a unui străin. Este aproape de la sine înțeles că acest străin a venit să asculte variantele sau fragmentele de variante pe care aceștia doresc să le performeze, de obicei se referă la detalierea povestirii în puncte în care aceasta atinge istoria propriei familii. "Pă pârâu șela. Le scoasă mâncarea dă la noi șâ le-o dete. Pă dimineața? Pă dimineața așam fost pârâți ... ș-o vinit la noi că noi ... [...] ș-atunșea - aai cum ne-am temut atunșea" (V.A: povestește cum cei din familia ei au fost păcăliți de falșii partizani, viitorii trădători ai lui Pataș).

În zonă povestiri sunt multe, dar cumva informatorii noștri au ajuns la concluzia că narațiunile cu bosoance, cu morți care nu se liniștesc în pământ, chiar cele ale farselor care și le fac unii altora, sunt povestiri de zi cu zi, pe care cercetătorul le poate găsi și în alte părți. Acestea nu sunt performate special pentru intrus. Trebuie ori provocate, ori urmărite în contexte naturale, cum ar fi vara statul "pe șanț", în după amiezele de sărbători cu ocazia vizitelor pe care vecinii și le fac unii altora, ori., în orice anotimp, dacă câteva femei muncesc împreună prin curte.

Cele două nuclee de variante constituie o parte importantă a imaginarului respectivelor lor locații intrând, prin calitățile lor identificatoare, în ceea ce Castoriadis numește "imaginar social", materia din care realitatea socială se construiește pe sine. Timpul real nu este succesiune istorică, el nu are esență sau prezență [Castoriadis-1987:184]. În schimb actul care dă originea lucrurilor în instituția imaginarului unei societăți este mecanismul principal de realizare a timpului "identitar" în care societatea se autocreează ca un obiect al cunoașterii cu o identitate și o prezență constantă. Povestea lui Pataș este mai puțin coerentă, evenimentele sunt relatate mai mult sau mai puțin pe urmele adevărului istoric, chiar disputele dintre povestitori semnalează dorința lor de a urma acest adevăr:

"CD: ș-o vinit, l-o arestat. L-o legat cu cătușele. Pă tren.. și de pă tren el o sărit pă jeam. O zâs că mere la veceu șî ... cătă jandarmi. șî de pă tren ș-o dat drumu' de pă jeam din ăsta... ș-atunși o vinit cu cătușele alea pă mână la frat-su

VA: Nu, nu, nu, asta o fost mai târziu!

BI: Pă pârâu aișea....

VA: O vinit așa cum zâși cu...

BI: Atunșea o fo' Atunși, de prima dată o fost.

VA: Eu n-am știut așa."

În momentul în care un povestitor recunoscut reia relatarea, chiar în aceeași "întâlnire etnologică" debutată prin ezitările semnalate mai sus, ordinea întâmplărilor câștigă fundamental în coerență, iar prin dialog sau vorbire indirectă, se și justifică logic.

Valorizarea personajelor este certă în cazul Melaniei. A fost "foarte frumoasă și foarte deșteaptă, ce mai!" ni se spune, în vreme ce Pataș nu este marcat direct ca bun sau rău. Abia finalul povestirii și compasiunea pe care o arată cei de față ne sugerează o pozitivare ce vine treptat, prin repovestire și amintire, cât și prin libertatea de a judeca lucrurile după propriul cod. La momentul originar cu siguranță că societatea a ezitat în această valorizare. De altfel, în povestirea reluată de naratorul "autorizat" soția protagonistului, cea care "n-o mai vrut să-i facă nișî copârșeu, nișî nimic să să-ntereseze, <<șine l-o omorât să îi facă!>>", nu este direct condamnată pentru atitudinea ei care mărește considerabil tragismul finalului. Nu era singura care ar fi avut de suferit dacă Pataș ar fi fost considerat în mod deschis drept bun, cinstit sau curajos.

Certitudinea că Pataș va deveni un erou pozitiv o căpătăm de altfel și din indirecta condamnare a trădătorilor săi, exprimată în două rânduri de către doi dintre informatori: "Cercet: Da, cei care l-au trădat ce avantaj au avut? BI (vehement): N-or avut nișî un avantaj!

VA: Vai ș-amar!

BI: Îl chinuiește Dumnezău..."

Motivațiile eroilor disting, de asemenea, pregnant cele două vârste ale narațiunii. Povestitorii din Vârfurile știu sigur ce a gândit Melania "ș-atunșea ie fiind îndrăgostită de iel și ținând atîta la iel, s-o îmbolnăvit.'"' (Ba, chiar și împăratul "). „Deci împăratu știe că de care fată îi drag la fecioru lui. Dar vree să ie fată de-mpărat, sau ce știu io ce a simțit și ce a determinat-o să facă un lucru sau altul"; "s-o năcăjît mult".

Povestitorii din Avram Iancu abia își construiesc asemenea motivații: "ș-atunși iel ș-o dat sama: «Vai! D-apoi cu-așa oameni care mă ... m-a trădat am stat?» Însăși motivația inițială a rezistenței opuse de personaj lipsește sau e abia conturată. "VA: Că îi plășea vânătoarea șâ că merjea șî că are armă. șî trebuia să predeie arma. Nu iera voie să aibă armă. șî iel, șe să vezi, iel nu s-o supus..." Eroul va muri în final tot nesupus, într-o rotunjire a narațiunii care nu se prefigura în relaxarea generală a actului povestitului. BI: „șî iel n-o vrut! Să să predeie ... o-nșercat să fugă șî milițianu' o tras. Șî l-o împușcat."

Dacă prin funcționalitate și răspândire cele două povestiri sunt foarte asemănătoare, din punctul de vedere al construcției diferă substanțial. Pataș este prin excelență un ins activ, curajos și încăpățânat, Melania, cu singura excepție a perioadei nebuniei, este pasivă. Până și la baluri "era dusă de frumusețe". Dragostea ei nu trece peste presupusa opoziție a soției iubitului, nici măcar peste "curtenii" care "or zis" că principele nu se află în Viena la data la care ea îl căuta. Personajele secundare din povestea ei, cu excepția împăratului, sunt estompate, apar și dispar din variante diferite și determină puțin din cursul istorisirii. Cele care însoțesc povestea lui Pataș, atâta vreme cât ne referim la tovarășii săi, s-ar putea constitui mai ușor în funcții narative importante (cazul lui Sasu, fostul primar devenit partener întru ilegalitate eroului); dacă însă ne oprim asupra celor doi pretinși partizani care i se alătură lui Pataș doar pentru a-l putea deposeda de arme ca ulterior să-l prindă, în vremea aceasta reclamând și sătenii care i-ar fi dat mâncare, figurile acestora sunt în deplină coagulare. *(continuare în pagina 13)*

Focurile de Joi Mari - Salcia,Dolj (2001) - Foto: Sebastian Corneanu -Arhiva Centrului Creației Populare Dolj

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Paradigme ale folc(k)loristicii şi tradiţia

Laura Jiga

Încercând să-l organizeze şi explice, cercetătorii creează un discurs paralel folclorului, un metafolclor, pe care îl voi numi "text folcloristic", prin care folclorului i se conferă un nou statut existenţial, caracterizat prin artificialitate şi alteritate.

În istoria unei discipline apar situaţii în care obiectului de studiu i se dezvăluie faţete noi, pentru a căror cercetare mijloacele disciplinei, la un moment dat, sunt insuficiente. Respectiva disciplină pare că oboseşte şi se epuizează. Va trebui să-şi revizuiască conceptele, metodele, şi să-şi extindă problematica. Va "trage cu ochiul" la domeniile învecinate, astfel încât, la graniţele, devenite fluide, dintre domenii, apar zone de interferenţă, spaţiile hibride ale multiplicităţii. În conformitate, probabil, cu tendinţa gândirii moderne spre fragmentarism, zonele hibride evoluează, astăzi, spre autonomizare, proces care creează premisele apariţiei unei noi discipline. Acceptând scenariul de mai sus, îmi pun întrebarea asupra situaţiei în care se află folcloristica, la ora actuală.

Dinamica textului folcloristic (care, pe lângă "genuri şi specii" folclorice, include metodele de cercetare şi problematica cercetată) este legată de raporturile folcloristicii cu discipline cu care împărtăşeşte, pe anumite arii cel puţin, obiectul de studiu şi se realizează sub presiunea exercitată de dinamica folclorului însuşi, de orizonturile şi priorităţile culturale, sociale şi ideologice ale epocilor, ale cercetătorilor.

Crearea textului folcloristic este, în primul rând, rezultatul unui proces de selecţie. Disponibilitatea de a accepta ca aparţinând folclorului o varietate crescândă de fapte culturale, reorganizările inerente ale sistemului categoriilor folclorice (cu dispariţia şi/sau apariţia unor categorii), pe de o parte, redefinirea şi nuanţarea caracteristicilor folclorului, pe de altă parte, sunt activităţi relativ sincrone care se presupun şi generează reciproc.

Încă de la conturarea ei, folcloristica s-a confruntat cu problema şi temerea dispariţiei folclorului.

Atât viziunea romantic-paseistă asupra folclorului privit ca atrăgător, natural, străvechi şi, mai ales, autentic, reflectată asupra creatorilor şi purtătorilor de folclor, comunităţi armonioase, curate din punct de vedere moral şi etic, detaşate de grijile şi pervertirile societăţii moderne care tinde să le înăbuşe (de notat faptul că descoperirea folclorului s-a petrecut într-o epocă de tranziţie spre societatea modernă), cât şi punctul de vedere raţionalist, potrivit căruia folclorul este anacronic, produs al unei gândiri superstiţioase, derivate din ignoranţă, amândouă aceste viziuni, deci, operau cu premisa declinului folclorului în faţa modernităţii. Venind din vremuri imemorabile, folclorul supravieţuia prin frânturi, prelungiri prezente, la rându-le supuse pericolului dispariţiei. Folcloristica era o ştiinţă a trecutului, care îşi asuma rolul misionar de salvator al acestor rămăşiţe, dar nu avea viziune istorică.

Afirma caracterul tradiţional al folclorului, care îi justifica privirea în adâncime, dar îi ignora total caracterul procesual, care ne îndreptăţeşte pe noi, astăzi, sa-i afirmăm putinţa de a exista în societăţile moderne, rurale şi urbane şi, fără a intra în amănunte, să apreciem ca afirmativ răspunsul primei întrebări. Nuanţările şi redefinirile caracteristicilor folclorului, a grupurilor creatoare şi purtătoare de folclor, a mediilor favorabile creaţiilor folclorice au dus la acceptarea aproape generalizată a persistenţei folclorului, formă de manifestare a culturii orale. Preluând formularea plină de tâlc a lui Richard Dorson, "The idea that folklore is dying out is itself a kind of folklore".

Care va fi însă situaţia folcloristicii, căreia, iată, nu i se refuză persistenţa obiectului de studiu.

Conceptul de tradiţie era, aşadar, adânc implicat în identificarea unei creaţii ca fiind folclorică, aptă a fi integrată textului folcloristic. Mărturisesc că m-am confruntat cu dificultatea definirii acestui concept, pe care l-am găsit confuz şi greu (de) conturat în termeni precişi. Mă aflu în situaţia în care operez cu sintagme precum "dinamică a tradiţiei", "re-semnificare a tradiţiei" etc., al căror grad de adecvare îl apreciez intuitiv.

Determinativul "tradiţional" aplicat unui fapt folcloric presupune două lucruri: 1) că el a fost creat şi are circulaţie într-o comunitate/societate dominată de autoritatea "tradiţiei" şi 2) că manifestă continuitate temporală, cu un punct de pornire în trecut, dar care continuă să se manifeste, în mod spontan şi natural, în prezent; într-un "prezent" care dacă nu mai este sincron cu noi, înseamnă fie dispariţia respectivului fapt folcloric, norme de creaţie, performare şi transmitere, fie intrarea în memoria şi repertoriul pasiv. Caracteristicile (formale, de conţinut şi de performare) ale faptului folcloric se transmit intergeneraţional, în viziunea folcloristicii de acum câteva decenii (folcloristica "tradiţională"), criteriu diluat în viziunea folcloristicii actuale, care trage reperul temporal al anteriorităţii mult mai aproape de prezent. Este aceasta o tendinţă de eliminare a caracterului tradiţional de pe lista mărcilor de identificare a folclorului?

Sub forma sa conceptuală, "tradiţia" aparţine textului folcloristic, în cadrul căruia are valoare instrumentală de apreciere. Revenind la folcloristica deceniilor anterioare, calităţii de a fi tradiţional i se ataşa o valoare etică şi estetică. "Cu cât este mai vechi, cu atât este mai frumos şi mai demn de interes" conferea dinamicii conotaţie negativă; termenul de "contaminare", de exemplu, avea nuanţe peiorative, în conformitate cu înţelegerea schimbărilor folclorice (petrecute în cursul procesului de transmitere) drept

Cântăreaţă cu fifă - Stângăceaua, Mehedinţi (2000) - Foto: Dorin Antonescu -Arhiva Centrului Creaţiei Populare Dolj

Târgul Meşterilor Populari - Craiova (2002) - Foto: Antipa Croitoru -Arhiva Centrului Creaţiei Populare Dolj

(Fac o paranteză, întrebându-mă în ce măsură operăm noi înşine, în mod mai mult sau mai puţin conştient, după o schemă similară, atunci când ne interesăm, de exmplu, de forme folclorice noi, le studiem cu interes ştiinţific, ne abţinem de la evaluări estetice în contexte oficiale, dar ne exprimăm, cu implicare afectivă, opţiunea estetică în favoarea formelor mai vechi, când ne aflăm în contexte neoficiale).

În ceea ce priveşte contextul genuin, tradiţia se manifestă sub diferite forme, fără a fi conştientizată în postura de instanţă abstractă (ignorarea, prin neglijare sau necunoaştere, a formei abstracte a tradiţiei este tot o premisă, care eventual ar trebui supusă discuţiei, a textului folcloristic).

În momentul conştientizării, chiar sub formă elementară, exprimată verbal prin "aşa am apucat" sau, în special, "din moşi strămoşi", tradiţia devine instrument implicat în construirea imaginii de sine pentru ochii celorlalţi (inclusiv ai culegătorului) sau în ochi proprii. Într-o oarecare măsură această revalorizare a tradiţiei, în context genuin, este indusă de către outsideri, creatori ai textului folcloristic.

Richard Bauman vorbea despre o înţelegere a tradiţiei ca fiind un construct simbolic operat în timpul prezent. Reconceptualizată astfel, ea devine construcţie selectivă şi interpretativă, creaţie şi legătură simbolică între aspecte ale trecutului şi o interpretare a prezentului.

Punctul acesta de vedere poate fi valorificat în ceea ce priveşte problematica re-vitalizării şi valorificării "tradiţiilor" prin forme artistice nou create.

Ce se va întâmpla cu caracterul tradiţional în viziunea textului folcloristic contemporan? Definiţia clasică a tradiţiei, drept un sistem de norme care reglementează viaţa socială, culturală şi artistică a unei comunităţi, stabilite prin cutumă, apare şi este resimţită ca incompletă, restrictivă.

Cum se împacă ambiţia şi competenţa folcloristicii de a studia aspecte contemporane ale culturii orale, specifice societăţilor moderne, cu criteriul de a fi tradiţional al folclorului? După nuanţarea operată între tradiţional şi tradiţionalist, va fi necesară nuanţarea conceptului de tradiţie în cadrul relaţiei, încă percepută în termenii antinomici, ai tradiţiei / tradiţionalului şi modernităţii / modernului.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Obiectivări culturale proprii urbanului - produse culturale narative. Legenda contemporană

Cristina Gafu

Creativitatea genuină, orală specifică mediului urban se obiectivează în forme care potenţează atât tradiţia, cât şi inovaţia (tradiţia fiind componenta care iniţiază refacerea conştiinţei comunitare, a identităţii individului într-o sferă a ritualităţii, a ceremonialului prin intermediul căreia cotidianul este abolit).

Surprinderea formelor de ipostaziere a tipului de folcloricitate urbană presupune o delimitare a acestora în funcţie de o serie de factori esenţiali, cum ar fi: mediul, cadrul sociocultural, contextul manifestării şi (într-o strânsă interdependenţă cu prima categorie de factori), mentalitatea, atitudinea individului şi a grupului, a performerului şi audienţei.

În acest sens, se pot identifica:

- configurări specifice folclorului urban (legenda contemporană, povestiri legate de evenimente din zonele urbane şi anecdotele);

- folclorul rumorii, mostre de folclor proteic (folclor proteic al conversaţiei, jocuri de cuvinte, nucleuri narative etc);

- forme de folclor transferat din mediul rural (în relaţia rural-urban urmărindu-se mutaţiile apărute ca urmare a performării structurilor narative specifice culturii de tip rural în contexte proprii vieţii urbane - legendă, snoavă, basm).

Construirea unui enunţ oral sau scris, care îşi asuma relatarea unui eveniment sau a unei serii de evenimente printr-un proces complex de ordonare a datelor realului, se dezvoltă în strânsă legătură cu intenţionalitatea performerului şi a grupului din care acesta face parte.

Elaborarea unei structuri narative de un anumit tip implică reprezentarea unei funcţii sau a unui set de funcţii care coordonează şi modelează aspectul formal, succesiunea şi structura unităţilor constitutive, ritmul înlănţuirilor narative.

Funcţii precum aceea de a instrui, de a oferi modele, de a moraliza, de a pune în ecuaţie probleme fundamentale ale existenţei umane, de a comunica o experienţă, complinesc destinaţia fundamentală a naraţiunilor, aceea de divertisment.

Funcţia şi contextul în care este performată şi receptată naraţiunea sunt elemente definitorii în selectarea şi ordonarea informaţiei pentru investirea acesteia cu semnificaţie şi valoare culturală.

Una dintre cele mai prolifice[1] categorii narative care se manifestă în mediile comunitare specifice oraşului este legenda contemporană.

O circumscriere a acestui tip de naraţiune în modalităţile de expresie nefolclorice aferente urbanului s-ar putea structura în funcţie de următoarele repere:

- contextul performării şi receptării; raportul dintre referent (cadrul referenţial care a creat naraţiunea) şi momentul performării;

- funcţiile active / pasive la nivelul modelelor culturale dezvoltate în urban;

- circulaţia şi persistenţa în sferă a folcloricităţii urbane, ca o condiţie de existenţă a speciei într-o formă structurată care să o delimiteze de comunicarea obişnuită, cotidiană, de conversaţional.

Componenta semantică a legendei contemporane evidenţiază interdependenţa dintre logica povestirii şi tipul de existenţă al societăţii moderne. Nucleul acestor structuri narative - relatate cu lux de amănunte - este generat prin raportarea la întâmplări de ultimă oră, cadrul referenţial aparţinând memoriei colective a prezentului modern, cotidian: " ele se referă la întâmplări macabre despre accidente cu maşini în gospodărie, despre accidente alimentare, despre hoţie şi jafuri, violenţă sau probleme sexuale grave... insecte fierte în mâncăruri, fibre de celuloză în sânge, protozoare în creier, şi şobolani în băuturi, infectarea prin mâncăruri pentru pisici - toate reflectând nevrozele unui secol obsedat de higienă" [2].

Tematica valorizată de legenda contemporană (boli incurabile - SIDA, răpiri, violenţa de stradă, abuz sexual, rasism, sărăcie, accidente de muncă, contaminarea cu mâncare şi chiar fenomenul OZN [3] reflecta neliniştile, temerile societăţii contemporane, problemele fundamentale legate de consecinţele expansiunii urbane, formele patologice ale regionalizării spaţiului social.

Adoptarea acestui tip de naraţiune de către medii comunitare ale oraşului nu se datorează numai condiţiilor specifice de receptare (text scurt - performerii contemporani abreviind de obicei discursul în concordanţă cu expectaţiile publicului - actualitate, existenţa unei poante), ci şi existenţei unui referent concret din realitatea imediată.

Astfel de referenţi sunt, de obicei, elemente integrante ale universului tehnico-ştiinţific (mijloace de transport, medicamente, droguri, video, computer, aparate casnice) sau coordonate ale comportamentului socio-cultural al omului (mâncare, băutură, casă, locuinţă, modalităţile de petrecere a timpului liber etc) [4].

Spre deosebire de alte tipuri de naraţiuni, legenda contemporană beneficiază de o multitudine de surse care fac posibilă răspândirea rapidă şi circulaţia în medii variate. Indivizilor le revine rolul de a le performa în concordanţă cu aşteptările grupului imediat de referinţă, însă nuclee, microsecvenţe ale acestor structuri narative sunt furnizate şi de mass media care potenţează aspectele senzaţionale, inedite, neprevăzute ale existenţei cotidiene [5].

Contextele colective propice performării şi receptării legendelor contemporane sunt, de asemenea, diverse: de la ocaziile de constituire a grupurilor informale persistente (locul de muncă, revenirea membrilor familiei în diferite ocazii, întâlnirile cu prietenii, vecinii de cartier) până la contactul indivizilor in interiorul unor grupuri informale conjuncturale, efemere (la cozi, în parcuri, pe stradă, într-un mijloc de transport în comun, în holul cinematografelor etc.).

Dinamica naraţiunii în mediul urban este susţinută, în mare parte, de coordonate ce ţin de psihologia comunicării în mase, a raportării grupului (şi, implicit a individului) la evenimente neprevăzute, ce depăşesc graniţele banalului cotidian.

Interesul manifestat în legătură cu legenda contemporană este menţinut, pe de o parte, de unicitatea, particularizarea faptului relatat, iar, pe de altă parte, de activarea funcţiei retorice prin asigurările repetate pe care le primeşte auditoriul că ceea ce se povesteşte s-a întâmplat cu adevărat.

Invariabil, naraţiunile se derulează la persoana a III-a, pentru că protagoniştii întâmplărilor sunt "prietenul unui prieten", "nepoata unei bune cunoştinţe", "sora unei colege de serviciu" etc [6].

Narareа unor asemenea întâmplări nefaste, care se finalizează, de cele mai multe ori, printr-un deznodământ tensionat, dramatic, se suprapune înclinaţiei mediilor comunitare din urban pentru aspectele ieşite din comun ale existenţei.

Atracţia manifestată în direcţia acestui gen de evenimente poate fi conectată dorinţei de consolare psihologică, convingerii interioare că aşa ceva se poate întâmpla oricui numai receptorului în cauză nu, simpla relatare, împărtăşire a experienţelor nefericite ale celorlalţi având efectul refulării, al eliberării de propriile temeri, angoase.

Performarea legendei contemporane are, în acest sens, o dublă funcţionalitate: pe de o parte, aducerea în centrul atenţiei grupului informal a întâmplării marcată de ineditul situaţiei, pe de altă parte, raportarea comună, reacţia colectivă la un fapt care se disociază de configurarea ideii de normalitate specifică acelui grup[7].

Individul poate produce cultură într-un mod caracteristic grupului din care face parte. În plus, cel care-şi asumă partitura relatării legendei în interiorul grupului are libertatea distribuirii accentelor în modalitatea de a nara, a selecţionării registrului (evidenţiind aspectul supranatural, comic sau ironic).

Legenda contemporană îşi alege contextul, putând intra în procesul transmiterii orale numai la nivelul unui grup care posedă acelaşi cod mental.

Decodarea semantică a textului presupune, în cazul acestui tip de naraţiune cunoaşterea, înţelegerea particularităţilor spaţiului morfologic şi social caracteristic oraşului. Contactul

Strigarea peste sat - Murgaşi, Dolj (2002) - Foto: Antipa Croitoru - Arhiva Centrului Creaţiei Populare Dolj

conjunctural sau de scurtă durată cu mediul urban nu este de natură să ofere datele necesare perceperii, interpretării proceselor culturale specifice acestuia.

De asemenea, distribuţia modalităţilor de percepţie a valorizării legendei contemporane la nivelul grupurilor informale rezidente în oraş este diferită, în funcţie de disocierea care trebuie făcută între grupurile care locuiesc în centrul oraşului şi cele situate la periferie, în zona suburbană.

Datorită contextelor variate şi mai flexibile în care poate fi performată, această formă a epicii populare în proză se poate transmite şi la nivelul grupurilor informale conjuncturale (microgrupuri informale de loisir, cele constituite la cozi sau în parcuri etc.).

Desigur, la nivelul comportamental folcloric există atitudini diferenţiate, unele mai novatoare, altele mai conservatoare. Exista categorii mai novatoare, mai puţin novatoare, reflectând diferenţieri în planul mentalităţii individuale şi de grup (diferenţieri în raport cu variaţiile de vârstă şi de sex: orizontul de aşteptări al membrilor vârstnici aparţinând grupului primar familial este diferit de acela al tinerilor).

Circulaţia legendei contemporane din urban către rural (a cărei premisă ar putea fi mişcarea pendulatorie a indivizilor sat-oraş) impune verificarea condiţiilor în care o naraţiune specifică oraşului poate persista în interiorul grupurilor rezidente la sat[8].

Note:

1. În anul 1985, G. Bennet (*Ce este modern în legătură cu legenda modernă,* în "Fabula. Revue d'Etudes sur le conte populaire", Berlin - New York, 26, 3/4 p. 219-229), semnala apariţia unui nou mod de exprimare în epoca modernă, prin intermediul unor "povestiri în mare vogă, relatate de oameni şi ziare, cu un caracter local (etiologic) care au rădăcini marcate în temele şi preocupările tradiţionale".

Cercetătorul denumeşte "aceste expresii vii ale credinţelor contemporane, legende urbane, moderne", evidenţiază elementele moderne din conţinuturile lor şi propune disocierea de legendele tradiţionale, observând, în acelaşi timp, că "dintre toate tipurile de legende moderne, nici unul nu este mai prolific decât acesta".

Prezentându-şi concluziile în urma studiului susţinut şi aprofundat a ceea ce se numeşte "urban legends", Jan Harold Brunvand (*Some American-and Romanian Urban Legends,* în "Ethnologica", 1982, p.142-153) constata: "They circulate *largely* by word of mouth; they vary constantly in details from one telling to another" şi demonstrează productivitatea acestei structuri narative arătând cum, de exemplu, versiuni ale valorificarii motivelor "The Vanishing Hitch hiker", "The Dead Pet", "The Runaway Grandmother" au o largă circulaţie, fiind consemnate atât în diferite zone ale Americii, cât şi în Europa.

2. G. Bennet 1985. *Ce este modern în legătură cu legenda modernă,* în "Fabula. Revue d'Etudes sur le conte populaire", 26, 3/4, p. 219-229, Berlin-New York.

3. Nicolae Constantinescu 1994-1996. *Perspectives on contemporary legend,* în "Anuarul Arhivei de Folclor", XV-XVII, p.568-569, Cluj Napoca.Editura Academiei Romane.

4. În antologiile sale de legende contemporane (*Das Huhn Mit dem Gipsbein. Neueste Geschichten von heute,* München, Verlag C.H. Beck, 1993, *Die Spinne in der Yucca-Palme. Sagenhafte Geschichten von heute,* München , Verlag C.H. Beck, 1991, *Die Mans im Jumbo - Jet. Neue Sogenhafte Geschichten von heute,* München, Verlag C.H. Beck, 1991), profesorul Rolf Wilhelm Brednich consemnează următoarele tipuri de legende: "Automobil şi transport", "Concediu şi străinătate", "Mâncare şi băutură", "Copii", "Animale", "Casă şi locuinţă", "Medicină şi droguri", "Superstiţie şi supranatural", "Coincidenţe ciudate", "Cazuri mortale neaşteptate", "Maşina jucărie preferată", "Oameni dispăruţi", "Studenţi şi profesori", "Video şi computer", "Cazuri mortale macabre", "Vânătoare şi pescuit", "Noroc şi nenorocire", "Curiozităţi".

5. "The mass media - especially newspapers - in fact, often participate in the dissemination of urban legends" - Jan Harold Brunvand 1982. *Some American and Romanian Urban Legends,* în "Ethnologica", p. 135.

6. "The story tellers asume that the true facts of each story lie just one or two informants away with a reliable witness, or in new report...", "....When peeople tell stories they often say something like <This actually happened to someone I know> or <A member of my church told this to me> or < A friend of mine heard this on the radio... it is a factual account> (*Ibidem* p.138).

7. Cercetătorii implicaţi în studiul legendelor contemporane au încercat să fixeze funcţiile acestei structuri narative: "...the legend persisted in tradition because it allows people suffering from a number of complaints to visualise, understand and describe their symptoms to themselves and others"; "the function of many legends is to give concrete shape, in the form of an example, to the people's feeling of uneasiness about foreign elements in their daily life, elements that rightfully or not are seen as threats to their security"; "the contemporary legends are caused by our society's fears for whatever we don't know of and thus we are afraid to be harmed by"; "...the contemporary legend is a possible tool in coping with the everyday difficulties of our life...".Conform Nicolae Constantinescu 1994-1996. *Perspectives on contemporary legend,* în "Anuarul Arhivei de Folclor", XV-XVII, Cluj- Napoca, Editura Academiei Române, p. 568.

8. Legenda contemporană deţine o particularitate care ar putea-o face accesibilă mediului rural mai conservator, mai tradiţionalist. Variante ale acestei specii narative pot avea la bază o credinţă foarte veche, ancorată profund în tradiţia populară.Pornind de la legenda contemporană consemnată de G. Bennett, în care.se relata întâmplarea unor copii care au înghiţit un şarpe şi au murit, cercetătoarea Cornelia Calin demonstrează în Studiul introductiv al lucrării sale *Din legendele şi tradiţiile Dunării* (Bucureşti, Editura SAS, 1995, p.103-108) că unele elemente din tradiţia folclorică românească valorifică motivul "şarpelui înghiţit de o tânără fată".

De asemenea, Jan Harold Brunvand evidenţiază în studiul *Some American and Romanian Urban Legends*, (în "Ethnologica", 1982, p.135-142) suprapunerea dintre motivul "autostopistului dispărut / primejdios" (The Vanishing Hitchhiker), valorificat în legendele contemporane, şi motivul tradiţional al "spiritului hoinar / călător": "The traditional Supernatural motif of the returning spirit of a dead pearson makes this legend slightly unusual among urban stories" (p.136).

Bibliografie selectivă:

1. G. Bennet 1985. *Ce este modern in legătură cu legenda modernă* în "Fabula. Revue d'Etudes sur le conte populaire", Berlin-New York.

2. Jan Harold Brunvand 1982. *Some American-and Romanian Urban Legends,* în "Ethnologica".

3. Nicolae Constantinescu 1994-1996. *Perspectives on contemporary legend,* în "Anuarul Arhivei de Folclor", XV-XVII, Cluj Napoca, Editura Academiei Romane.

4. Linda Degh 1998. *Narratives in Society: a performer-centered study of narration,* Suomalainen Tiedeakotemia, Helsinki.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Semn lingvistic - semn etnologic. De la toponim la legendă

Carmen Banța

Omul este singura ființă creatoare de semnificație. Numai el este în stare să folosească materia pentru a semnifica, cu ajutorul ei, ideea. Ființa umană a simțit nevoia de a comunica, iar prin limbaj societatea pune la dispoziția fiecăruia principalul instrument de creare a ideilor. Trăirile oamenilor nu se pot transforma în idei decât prin intermediul diverselor sisteme de semne, dar, în primul rând, cu ajutorul vorbirii [Wald 1973: 7].

Scopul oricărei comunicări este transmiterea de mesaje, orice mesaj fiind alcătuit din semne. Comunicarea presupune un emițător, un canal de transmitere a informației, un cod de comunicare, un receptor familiarizat cu codul transmisiei, condiție a realizării eficiente a actului de comunicare [Fifor 1998: 201].

Vorbim despre comunicare deoarece *toponimul* este un semn și este perceput doar cu ajutorul comunicării care poate fi realizată și prin *legendă*.

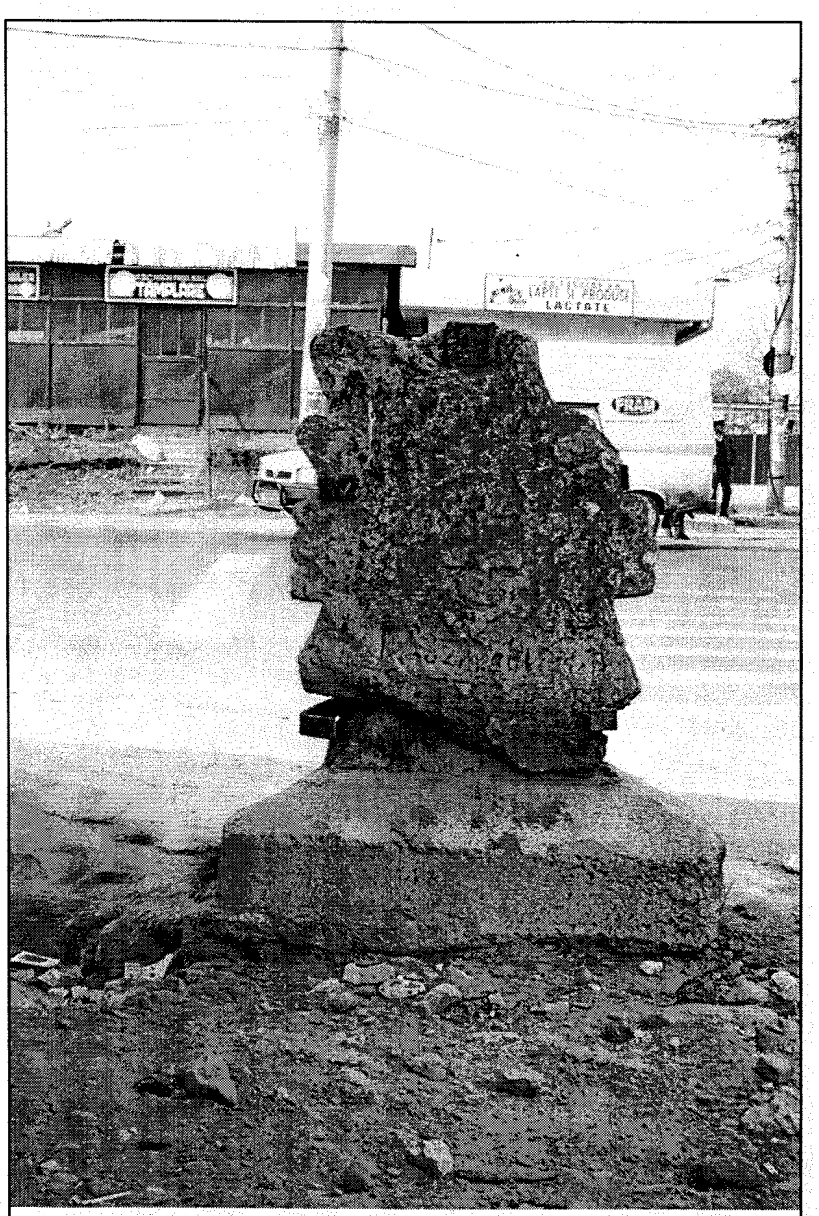
Pentru a înțelege legătura pe care o are *toponimul*, ca simplu semn lingvistic, și *legenda* din spatele său, ca semn cultural etnologic, care-i conferă semnificație și durabilitate, se simte nevoia de a apela la un studiu *semiotic* reprezentativ.

Un scurt istoric al disciplinei este necesar pentru a înțelege rolul pe care îl are semiologia ca disciplină a studierii tuturor fenomenelor culturale ca procese de comunicare.

Semiotica (sau semiologia) este studiul semnelor și al proceselor interpretative și este definită, în primul rând, ca o teorie și taxinomie a *semnelor*, o analiză a *codurilor, gramaticilor, sistemelor, convențiilor* etc. mai degrabă decât ca o teorie a interpretării [Ducrot, Schaeffer 1996:140]. Importanța semnelor în comunicarea umană a făcut ca ea să se confunde în reflecția asupra limbajului. Putem afirma că există o teorie semiotică implicită în teoriile tradiționale despre limbă, în China ca și în India, în Grecia sau în Roma. Nu se poate identifica la un autor anume originea istorică a *semioticii*, chiar dacă tradiția atribuie originea semioticii Sfântului Augustin. Acesta a stabilit distincția între *semnele naturale* și *semnele convenționale* în lucrarea "*De doctrina cristiana*" [Ducrot, Schaeffer 1996:140]

Prima teorie generală a semnelor i se atribuie filosofului spaniol J. Poinsot (Ionnais a Sancto Toma). Autorul stabilește în *Tractatus de signis* (inclus în partea a doua a lucrării sale *Ars logicae*), în mod special, distincția între *reprezentare* și *semnificare*, atribuind specificitate relației de semnificare, faptului că un *semn* nu poate fi *semn* al *lui-însuși,* în timp ce un obiect se poate reprezenta pe sine însuși. Termenul de *semiotică* apare însă abia la Locke, care definește semiotica în lucrarea *Încercarea filosofică asupra intelectului omenesc* ca o "*cunoaștere a semnelor*" în care include atât *ideile* spiritului, cât și semnele de comunicare între oameni.

Semiotica devine o disciplină cu adevărat independentă o dată cu apariția operei filosofului american Charles Sanders Peirce (1838-1914). El este de părere că semiotica devine contextul de referință pentru orice alt studiu. Peirce recunoaște diversitatea semnelor și ireductibilitatea lor la modul de funcționare a semnului lingvistic. El este de părere că există trei tipuri de semne: semne "iconice", care simbolizează clar obiectele pe care le prezintă, semne "indexice", care reprezintă concepte ce pot fi privite subiectiv, prin prisma fiecărui privitor, și semne "simbolice", cu semnificație determinată, de uz convențional, care nu seamănă nicidecum cu obiectele la care se referă [Gibson 1998:12]. Pierce a fost primul care a postulat că aceleași semne pot fi percepute și interpretate diferit, la momentul individual, pentru că fiecare om are puncte de vedere unice și termeni de referință, acumulați prin proprie experiență.



"Crucea de Piatră"- Craiova (2002) - Foto: Marian Nicolae, Arhiva Centrului Creației Populare Dolj

Tot în aceeași perioadă, lingvistul Ferdinand de Saussure anunță constituirea unei viitoare discipline, *semiologia*: "Limba este un sistem de semne care exprimă idei și, prin aceasta, este compatibilă cu scrierea, alfabetul surdo-muților, cu riturile simbolice, cu formele de politețe, cu semnalele militare etc. Numai că ea este cel mai important dintre aceste sisteme. Se poate deci concepe *o știință care să studieze viața semnelor în cadrul vieții sociale*; ea ar forma o parte a psihologiei sociale, și, prin urmare, a psihologiei generale; o vom numi *semiologie* (de la grecescul *semeîon* "semn"). Ea ne-ar învăța în ce constau semnele și ce legi le cârmuiesc. Pentru că nu există încă, nu putem spune cum va fi, dar are dreptul la existență și locul ei este dinainte determinat" [Saussure 1998:41]. Contribuția directă a lui Saussure la semiologia non lingvistică se limitează la aceste fraze, care nu au jucat un rol important, mai ales în Franța, unde a avut ca efect (paradoxal) dezvoltarea unei semiologii modelate după tiparul lingvisticii.

Charles W. Morris, logician și filosof american, dezvoltă o teorie generală a semnelor, definind *semnul* ca un stimul pregătitor în raport cu un alt obiect care nu este stimul în momentul în care este declanșat acest comportament [Ducrot, Schaeffer 1996:142].

După al doilea război mondial, studiile de semiologie au cunoscut o mare dezvoltare, acoperind domenii din ce în ce mai diverse, utilizând metodologii diferite și cadre teoretice nu întotdeauna compatibile.

În concepția lui Roman Jakobson obiectul semioticii este constituit de o pluralitate de sisteme semnificative, iar scopul comunicării este transmiterea de mesaje, orice mesaj fiind alcătuit din semne. Jakobson redefinește semiotica: "Știința despre semne numită <semiotică> tratează despre principiile generale ce se află la baza structurii semnelor (oricare ar fi ele) și despre felul în care ar fi folosite în mesaje, precum și despre trăsăturile specifice ale diferitelor sisteme și ale diferitelor mesaje care le folosesc" [Carpov1978:29].

Umberto Eco, cunoscut scriitor, filosof și semiolog, este unul din puținii semioticieni europeni care au dezvoltat o semiotică generală. El susține că semiotica este o disciplină care studiază *toate fenomenele culturale ca procese de comunicare* [Carpov1978:67]. Semiotica devine o teorie generală a culturii, substitut al antropologiei culturale.

Semnul este, în general, considerat ca fiind noțiunea de bază a semioticii. Ferdinand de Saussure îl pune și la baza lingvisticii, căci "dacă am putea pentru prima oară să acordăm lingvisticii un loc printre științe, aceasta se datorează faptului că am legat-o de semiologie" [...] "știința care studiază semnele în contextul vieții sociale"[Ducrot, Schaeffer 1996:165].

Ferdinand de Saussure distinge doi poli ai semnului și anume: *semnificantul,* adică fenomenul material, și *semnificatul*, adică conceptul; el adoptă o perspectivă internă asupra semnului, ceea ce nu-l împiedică să recunoască și funcția referențială, distingând semnificatul de referent. *Semnul* nu ne trimite niciodată direct la obiect, ci numai prin intermediul semnificatului care selectează aceste trăsături ale obiectului considerate a fi pertinente pentru relația de trimitere vizată.

Raportul semnificant-semnificat duce la o relație interioară semnului. Astfel, nu trebuie să se vorbească de un arbitrar al lor sau că semnificatul unui semn, într-o limbă dată, nu poate fi gândit independent de semnificantul său. Semnificatele constituite o dată cu limba, în momentul în care li se atribuie un semnificant fonic, își datorează coeziunea acestui semnificant și se dizolvă îndată ce se încearcă să fie despărțite de acesta [Ducrot, Schaeffer 1996:213].

Pe lângă aspectul material, sonor uneori, semnul mai comportă și un alt aspect, conceptual, specific uman: aceasta asigură distincția dintre semne și simple zgomote emise de către animale.

Semnele sunt create de om. Un lucru devine semn din clipa în care încetează să mai fie interesant prin ceea ce prezintă și începe să fie interesant prin ceea ce reprezintă din clipa în care materialitatea lui sensibilă întruchipează o idee care nu poate fi decât inteligibilă. Până la sfârșitul secolului al XVIII-lea, majoritatea lingviștilor occidentali erau de părere, în mod tacit, că unitatea semnificativă este *cuvântul*: frazele se construiesc din cuvinte. Dacă cuvintele pot fi descompuse, unitățile rezultate sunt lipsite de sens (silabe, litere). De altfel, definiția cuvântului rămâne, în general, implicită cu timpul, opiniile s-au schimbat astfel încât compararea a două limbi diferite, în vederea stabilirii înrudirii lor, nu se poate face de la cuvânt la cuvânt, ci de la parte de cuvânt la parte de cuvânt.

Prototipul semnului lingvistic este *cuvântul*. Cuvintele însele sunt făcute pentru a se combina în fraze complexe, care reprezintă *macrosemne*, altfel spus semne formate, la rândul lor, din alte semne.

Singura legătură ce poate exista între cuvinte și lucruri este prin sunetul lor. Creația lexicală este un proces neîntrerupt, tocmai datorită caracterului său arbitrar. Datorită obișnuinței de a ne gândi la un lucru pe care-l semnifică [numele] în timp ce-l rostim, îl și auzim rostit [Carpov 1999:129].

Semnul lingvistic și cuvântul sunt plasate la două nivele diferite ale vorbirii: semnul abstract-concret, unitate psihică, desemnează obiectul material, pe când cuvântul este un semn concret. Cuvântul nu este o unitate fonetică. El este o unitate de conținut. Sensul este esențial pentru delimitarea cuvântului, în șirul sonor. Cuvântul este cea mai mică unitate semantică a enunțării, capabilă de a fi întrebuințată în mod independent [Rosetti 1989:70,72].

Umberto Eco susține că "semnul este utilizat pentru a transmite o informație, pentru a spune un lucru cunoscut de cineva, dar care trebuie știut și de ceilalți" [Baylon, Mignot 2000:6].

Nevoia omului de motivație duce la crearea unor clase de semne care luate în parte sunt absolut arbitrare: *semn lingvistic* și *semn cultural.*

Orice sistem cultural și orice act izolat de comunicare socială presupune, implicit sau explicit, *comunicarea*; orice nivel de comunicare implică un schimb de mesaje, iar schimbul de mesaje este inseparabil legat de nivelul semiotic; *semiotica* atribuie limbajului rolul dominant ca mijloc de trasmitere a mesajelor [Carpov, 1978:161].

Semnul se referă la un obiect sau la evenimente care au în comun proprietatea de a servi ca și cheie de acces pentru o realitate altminteri ascunsă. Semnul nu se referă la realitatea de zi cu zi, cotidiană, ci la o referențialitate tradițională.

Pentru semiologi, cuvintele și semnele nu capătă sens decât prin relațiile care le asociază unele altora, ele însele întreținând relații producătoare de sens.

Cuvântul este o abstracție ce se materializează în istorii. *Toponimia* este purtătoare pasivă de eveniment. Totul se ocultează în toponimie cu ajutorul documentului istoric, însemnelor, desenelor, pietrelor de hotar: se pot reconstitui circumstanțele în care *toponimul* s-a născut, precum și identitatea comunității, astfel *legenda* se conturează într-un *cuvânt*, purtător de semnificație multiplă.

Bibliografie:

1. Henri Wald 1973. *Limbaj și valoare*, București.

2. Mihai Fifor 1998. *Actul ritual ca formă de comunicare socială* în „Analelele Universității din Craiova", Seria Științe Filologice, Literatură română și universală, anul XX, Nr. 1-2.

3.Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer 1996, *Noul dicționar enciclopedic al științelor limbajului*, București.

4. Clare Gibson 1998. *Semne & simboluri. Ghid ilustrat. Semnificații și origini*. Traducere de Ondine Fodor, Oradea.

5. Ferdinand de Saussure 1998. *Curs de lingvistică generală.* Traducere și cuvânt înainte de Irina Izverna Tarabac, București.

6. Maria Carpov 1978. *Introducere în semiologia literaturii,* București.

7. Maria Carpov 1999. *Prin text, dincolo de text*, Iași.

8. Al. Rosetti 1989. *Filosofia cuvântului*, București.

9. Christian Baylon, Xavier Mignot 2000. *Comunicarea,* traducere de Ioana Ocneanu și Ana Zăstroiu, Iași.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

MM: Domnule profesor, numărul următor din "Antropoetics" va fi dedicat în întregime lucrărilòr dumneavoastră şi aş dori să mă folosesc de această ocazie pentru a încerca să stabilim un dialog între cărţi şi **Antropologia Generativă**. Permiteţi-mi să încep prin a cita definiţia **Antropologiei Generative**: "Evitarea violenţei prin reprezentare". Această definiţie asamblează într-un mod unic diverse elemente ale gândirii moderne: noţiunea de violenţă, care este de altfel punctul central al lucrărilor dumneavoastră, şi evitarea, un concept esenţial al lui Derrida. În sfârşit, **Antropologia Generativă** se concentrează asupra reprezentării ca un instrument paradoxal care nu numai că defineşte umanul, dar, de asemenea, propune un mijloc de a evita violenţa. Cum evaluaţi acest mod nou de a gândi?

RG: Într-un mod pozitiv, desigur. Eu cred că diferenţele dintre Eric [Gans - n.tr.] şi mine sunt mult mai puţin importante decât similitudinile. Există multe idei care sunt esenţiale pentru **Antropologia Generativă**: ideea scenei originale şi evitarea violenţei sunt concepte de importanţă majoră pentru mine. Totuşi, principala diferenţă o constituie faptul că, din punctul meu de vedere, există o verigă necunoscută în **Antropologia Generativă** aşa cum este ea concepută de către Eric. Personal am o mare admiraţie pentru capacităţile sale intelectuale, pentru abilitatea sa de a defini problemele. Eric posedă o minte strălucită, ceea ce constituie un caz neobişnuit pentru departamentele de franceză, ca şi în cele de filosofie. Este remarcabil, în special deoarece, după câte ştiu eu, el nu a urmat cursuri de filosofie. Poţi discerne o reală putere şi autoritate în ceea ce spune el, astfel încât criticile mele la adresa sa vor fi întotdeauna contrabalansate de admiraţia pe care i-o port.

Deci, ce înţeleg eu prin sintagma "verigă necunoscută"? Reprezentarea este esenţială şi cred că Eric are dreptate atunci când afirmă că eu nu am discutat îndeajuns despre aceste probleme. După cum ştiţi, întreaga idee de reprezentare – discutată în "Lucruri ascunse de la întemeierea lumii" – este tratată într-un mod tangenţial, deoarece avea un rol minor în argumentaţia mea în momentul acela şi, ca o curiozitate, este unul din aspectele acelei străduinţe care a provocat cele mai numeroase comentarii şi luări de poziţii. Sunt de acord că, personal, am neglijat într-o oarecare măsură problema reprezentării. Însă, pentru mine, problema reprezentării se află pe locul doi, dând întâietate sacrului. Eric este un filosof şi îi place ceea ce el numeşte "gândire minimală", sintagmă care se referă la acelaşi lucru pe care oamenii de ştiinţă îl numesc "eleganţa unei teorii reale". Îmi plac toate aceste lucruri, dar, după părerea mea, Eric nu are calităţile unui etnolog pentru a-şi susţine versiunea de **Antropologie Generativă**.

Mi se pare că versiunea sa seamănă mult prea mult cu aceea a teoreticienilor contractului social, deoarece evitarea este o decizie liberă şi deliberată din partea ambilor indivizi implicaţi, luată de comun acord. După părerea mea, criza sacrificială este o escalare mimetică şi de aşa natură încât este necesar un şoc cutremurător, ceva cumplit de violent în sine pentru a opri mecanismul ţapului ispăşitor. Iar pentru ca acest mecanism să fie eficient, trebuie să fie *une grande chose*, cu alte cuvinte oamenii trebuie cu adevărat să-şi proiecteze propriile tensiuni, agresivitatea împotriva victimei.

MM: Mă scuzaţi că vă întrerup aici. Vreţi să spuneţi că mecanismul respectiv nu poate funcţiona eficient dacă suntem conştienţi de el ?

RG: Exact, nu există un astfel de mecanism pus în mişcare conştient. Găsirea unui ţap ispăşitor, în mod conştient, este o parodie modernă a mecanismului şi face parte din propagandă, deoarece implică o reprezentare anterioară. Însă pentru mine prima reprezentare este cu adevărat sacră fiindcă mecanismul ţapului ispăşitor funcţionează, adică dacă nu eşti conştient de proiectarea violenţei împotriva victimei şi dacă selectarea este făcută unanim, dacă impulsul mimetic este destul de riguros pentru a-l face unanim – şi acest lucru se poate întâmpla doar ca o consecinţă a unei violenţe extreme şi consecutiv unei faze pe care aş numi-o "realizare parţială a mecanismului ţapului ispăşitor"... Cred că Shakespeare spunea ceva în legătură cu acest lucru în "Julius Caesar". Vă aduceţi aminte de momentul conspiraţiei împotriva lui Cezar şi de facţiunile diferite care se luptau între ele, culminând cu războiul civil. Abia la final avem clară funcţionarea mecanismului, într-un mod complet şi unanim. Pe scurt, primele reprezentări pentru mine ar fi reprezentări false ale mecanismului, care sunt **sacre**. Iar mecanismul ţapului ispăşitor înseamnă cu adevărat că suntem împăcaţi cu noi înşine. Împăcaţi datorită cărui lucru sau cărei persoane? Singurul răspuns posibil – dacă înţelegem mecanismul ca fiind unul real – este acela că trebuie să fim împăcaţi de către aceeaşi **victimă** care ne-a dezbinat. În consecinţă, această victimă este în egală măsură extrem de nocivă şi extrem de benefică. Sacrul este prezent ca o experienţă puternică, anterioară reprezentării, dar care se mişcă în mod constant către acea reprezentare. Iar la un anumit moment în evoluţie – care, desigur, nu poate fi definit cu acurateţe – trebuie să devină un fel de reprezentare.

MM: În acest mod aţi contrazice ipoteza unei scene originare din care limbajul şi sacrul ar fi generate simultan?

RG: Îndreptarea către reprezentare ar fi un proces extrem de anevoios şi nu putem spune nimic despre el într-un mod concret istoric, de aceasta puteţi fi sigur. Ar însemna o înşiruire lungă de "scene". Înaintea reprezentării, trebuie să se nască ritualurile şi interdicţiile. Ce sunt ele? Interdicţia nu spune că nu trebuie să mai facem vreodată ceea ce victima a făcut, tocmai pentru a ne feri de necazuri; aceasta este de fapt un îndemn de a ne separa unul de altul, astfel încât oamenii care fuseseră dezbinaţi să se îndepărteze unul de celălalt pentru a preveni confruntările directe. Cu toate acestea, discordia pare să ameninţe din nou comunitatea. Dacă fragmentare mimetică revine, instinctul ne va spune că trebuie să facem din nou ceea ce sacrul a făcut cândva pentru a ne salva, adică să ucidem ţapul ispăşitor. În consecinţă, este vorba de forţa substituţiei pentru a imola un alt individ în locul primei victime. Dar relaţia acestui proces cu reprezentarea nu este o relaţie ce poate fi definită cu precizie şi claritate. Procesul respectiv este unul care se mişcă înspre reprezentarea sacrului, către definirea ritualului ca ritual în sine şi către definirea interdicţiei ca interdicţie *per se*. Numai că, vedeţi, procesul de care vă vorbesc este deja anterior reprezentării deoarece a dus la separare şi în acelaşi timp la repetarea mecanismului ţapului ispăşitor, cu scopul de a evita o altă situaţie de criză.

Dovada că ritualul face exact acest lucru rezidă în faptul că totul începe cu o criză falsă; cu alte cuvinte, se încearcă să se reia pas cu pas întregul proces, dar ceea ce mă interesează pe mine în această geneză a ritualului şi interdicţiei este că nu avem încă premiza unei reprezentări complete, în detaliu, aşa cum sacrul nu cere obligatoriu înţelegerea mecanismului respectiv. Cu alte cuvinte – şi acest lucru nu a fost clar definit în "Lucruri ascunse de la întemeierea lumii" – procesul sacrului şi procesul îndreptării către reprezentare ar putea fi unul şi acelaşi, dar ar fi nevoie de nenumărate repetări ale ritualurilor pentru a ajunge la identificarea celor două şi atunci, desigur, reprezentarea iniţială ar fi mai mult sau mai puţin de acelaşi tip ca şi cea a lui Eric. Întrebarea este dacă evităm violenţa sau nu, dar mie mi se pare că ideea conform căreia simpla conştientizare a unui conflict violent iminent ar fi suficientă pentru a cauza evitarea, nu mi se pare convingătoare.

Strigarea peste sat - Seaca de Pădue (2001) - Foto: Antipa Croitoru-Arhiva Centrului Creaţiei Populare Dolj

MM: Vă referiţi la **scena originară** în care participanţii recunosc semnul ca un *gest eşuat de însuşire a ceva*?

RG: Într-adevăr! Pentru mine trebuie să fie mai mult decât o scenă originară. Este vorba de mecanismul ţapului ispăşitor care se prelungeşte în timp într-un proces care poate dura infinit de mult până să se îndrepte de la – să zicem – ritualizare instinctivă, interdicţie instinctivă, separare instinctivă a părţilor aflate în conflict (pe care deja le putem găsi la animale într-o anumită măsură) până la reprezentare. Cum are loc acest proces al reprezentării? Nu ştiu, nu pot să-l definesc, dar cred că sunt multe lucruri în analiza lui Eric care ne pot ajuta în atingerea acestui scop. Fiindcă, la urma urmei, oamenii devin conştienţi de faptul că ritualul şi interdicţia evită violenţa. Astfel, tendinţa de vizualizare şi reprezentare a ceea ce se întâmplă devine din ce în ce mai puternică, iar mie mi se pare, de la început, ca fiind mult prea filosofică şi conceptuală. În geneza ţapului ispăşitor îmi place faptul că se evită dilema filosofică a unei schimbări bruşte de la non-reprezentare la reprezentare. Trebuie să înţelegeţi că lucrul principal este faptul că ritualul şi interdicţia, în formele lor cele mai elementare, *preced* reprezentarea. Ele capătă, încetul cu încetul, atribute ale reprezentării şi, în final, sunt reprezentate cu adevărat. Ceea ce eu contest la Eric este faptul că el nu vorbeşte niciodată de materialul arhaic; în special, de ritualuri. Ritualul, mitul şi interdicţia sunt interpretabile prin teroia ţapului ispăţitor, ori după părerea mea, acest lucru nu s-a mai întâmplat până acum. Deci, tot ceea ce spune Eric în **Antropologia Generativă** ar trebuie spus – zic eu – în contextul religiei arhaice.

MM: Această focalizare asupra ritualului arhaic şi a mitului în lucrările dumneavoastră şi asupra **Antropologiei Generative** mă duc cu gândul la o altă întrebare, referitoare la medierea internă şi externă. Am putea spune că ritualul şi arhaicul sunt modalităţile preferate ale medierii externe, în timp ce lumea modernă este o lume a medierii interne. Se pare că ambele forme ale medierii îşi au propriile avantaje şi dezavantaje. Neaţi putea da mai multe detalii ?

RG: Ritualul şi arhaicul duc la evitarea violenţei; religia este principala sursă de evitare a violenţei, dar mijloacele de realizarea a acestei evitări – interdicţia şi ritualul – nu sunt inepuizabile. Mai devreme sau mai târziu ele nu mai au nici un efect, devenind inutile tocmai fiindcă şi-au pierdut forţa care le susţinea. Acesta este motivul pentru care antropologii nu descoperă aproape niciodată puterea ritualului; ei observă ritualul, mai ales în situaţiile în care el şi-a pierdut forţa, chiar şi numai prin simpla lor prezenţă ca martori. Puţinele excepţii la situaţia respectivă le constituie cele în care nu putem evalua foarte bine forţa ritualului din alte motive, cum ar fi cazul puţinilor oameni care au avut privilegiul de a observa cultura aztecă, asemeni spaniolului Berbardino de Sahagún, de exemplu, care a şi descris pe larg scenele la care a fost martor.

Dar permiteţi-mi să mă întorc la întrebarea iniţială referitoare la **medierea externă**. Medierea externă este o funcţie a societăţii în termeni religioşi, o societate în care ritualul şi interdicţia încă evită cu eficienţă violenţa. Mai târziu, intervin din ce în ce mai multe rivalităţi mimetice, iar oamenii devin din ce în ce mai dezamăgiţi de religia lor; atunci ei au tendinţa de a se reîntoarce la momentul crizei mimetice, printr-o mediere internă cum aş numi-o eu, prin dedublare şi aşa mai departe, dar întotdeauna este vorba de un proces istoric. Deci, religiile arhaice au tendinţa de a-şi pierde forţa şi apoi de a se reînnoi în momente de criză, prin mecanismul ţapului ispăşitor. În istoria modernă putem vedea exemple ce susţin această idee, deşi destul de puţine, fiindcă istoria modernă este influenţată de sisteme religioase care sunt împotriva acestui mecanism şi tind să-l anihileze pentru totdeauna. Pentru mine, aceste sisteme religioase sunt în principal **iudaismul** şi **creştinismul**. Dar, până la un punct, toate religiile tind să fie împotriva sistemului sacrificial, iar acest lucru poate fi văzut în mod clar în India din marea perioadă mistică, sau în **budism**, însă procesul este întotdeauna incomplet, aş zice, prin comparaţie cu iudaismul şi creştinismul.

MM: Ce părere aveţi despre eficienţa medierii externe şi interne în legătură cu evitarea violenţei? Nu cumva putem detecta prezenţa unei iluzii în ritual şi în medierea externă, considerându-l pe Dumnezeu ca un mediator extern, iluzia că prin implicarea în ritualuri violenţa poate fi evitată pentru totdeauna într-o anumită societate?

RG: Medierea externă rezolvă problema violenţei numai temporar şi nu într-un mod absolut din punct de vedere etic, fiindcă rezolvă violenţa provocând un mare număr de victime, şi chiar şi aşa, ea oferă din ce în ce mai puţine soluţii. De exemplu, dacă vă uitaţi la prima parte a Bibliei, aveţi cazul poveştii lui **Cain** şi **Abel**. Uciderea lui Abel este, de fapt, primul exemplu de ţap ispăşitor. Dacă vă uitaţi atent, vă daţi seama că o puteţi analiza ca pe o poveste colectivă şi nu ca pe una individuală. Cain spune: "Acum că am ucis pe fratele meu, toţi mă vor ucide". Acest "toţi" nu prea ar avea înţeles dacă interpretăm povestea ca pe o scenă duală între doi fraţi. Apoi însă avem o lege care pedepseşte crima, lege ce izvorăşte direct din prima crimă: de fiecare dată când Cain va fi ucis, ucigaşul va fi, la rândul său, ucis de şapte ori. Cu alte cuvinte, avem ceva care reglementează răzbunarea. Şapte victime nu

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

De vorbă cu René Girard*

constituie o răzbunare perpetuă, dar dacă veți continua povestea , veți vedea că succesorii lui Cain au devenit din ce în ce mai violenți, având nevoie de un număr din ce în ce mai mare de victime. Aș cita cântecul lui Lameh: "Cain a ucis de șapte ori și eu am ucis de șapte ori câte șapte", sfârșind printr-o nouă criză care este Potopul.

La începutul Bibliei avem și povestea lui Adam și a Evei, care este o poveste a unei dorințe mimetice, fiindcă dorința nu vine niciodată din interiorul subiecților, ci întotdeauna din afară. Dorința Evei este inspirată de către șarpe. Dorința lui Adam este sugerată de către Eva. Povestea lui Adam și a Evei este în mod clar o poveste mimetică. Când Dumnezeu îi întreabă ce s-a întâmplat, Adam spune că a fost vina Evei, iar Eva spune că a fost vina șarpelui; nici unul nu greșește, în sensul că amândoi și-au împrumutat dorința de la altcineva. Apoi, în timp, avem povestea lui Cain și a lui Abel, adevărata consecință a acestei dorințe mimetice care este mecanismul țapului ispășitor și fundamentarea primei culturi. Apoi avem această primă cultură, care, atât de întunecată cât este: șapte crime pentru una singură, se înrăutățește din ce în ce mai mult până când se prăbușește complet în marele potop.

MM: Comentariul dumneavoastră asupra poveștii lui Cain și a lui Abel ca fiind consecința reală a poveștii lui Adam și a Evei scoate în evidență problema medierii externe și interne. Aspectul care nedumerește în ceea ce privește medierea internă este faptul că nu avem nici un mediator extern, precum șarpele, Satan, Dumnezeu, care poate fi învinuit.

RG: Medierea externă înseamnă că avem o transcendență și că regulile culturii sunt respectate.

MM: De ce avem această schimbare de la mediere externă la cea internă și cum are ea loc?

RG: În medierea internă te îndrepți către o violență din ce în ce mai mare și, în final, în societățile arhaice, avem o nouă ipostază a țapului ispășitor, după care urmează un nou început al culturii respective. Este ceea ce vechile culturi, în special cea hindusă și pre-socraticii, numeau *eterna întoarcere,* însă aceasta pentru mine este de fapt o serie de cicluri ale mecanismului țapului ispășitor.

MM: Am putea vorbi despre o societate modernă acolo unde nu avem sau încercăm să ne îndepărtăm de astfel de ritualuri pentru a ne apropia de medierea internă?

RG: Tocmai fiindcă nu există nici un mod absolut de a ne elibera de medierea internă sau de rivalitatea mimetică, avem parte de rivalitate mimetică din ce în ce mai mult, însă, în același timp, putem constata și prezența abținerii de la rivalitatea mimetică, deoarece influența biblică este una pozitivă, și nu negativă. Trăim într-o lume în care crizele mimetice sunt întotdeauna amenințătoare, însă ele nu dispar așa cum se întâmplă în societățile arhaice. Avem războaie și tot felul de conflicte care ar trebui studiate din punctul de vedere al mimetismului, iar noi încercăm să le prevenim fără a a vea drept consecință un număr mare de victime, însă această respingere nu se subînțelege, ea implică multă violență, ceea ce constituie vicisitudinile istoriei pe care Eric le vede la fel de clar ca noi toți.

MM: Permiteți-mi să mă refer la cartea dumneavoastră, "Deceit, Desire, and the Novel" ("Înșelare, dorință și roman"). La sfârșitul cărții vorbiți despre romanul lui Dostoievski "Underground Man", în care avem portretul omului modern al respingerii totale. Din pasajele pe care le-am citit în cartea dumneavoastră, am rămas cu impresia că v-ați formulat o părere oarecum apocaliptică despre modernitate, despre lumea medierii interne.

RG: Ei bine, ideea este mereu prezentă, dar în cartea menționată ea este, desigur, mult diferită de cea exprimată în cărțile scrise ulterior, fiindcă este vorba de o carte care precede descoperirea mecanismului țapului ispășitor și a genezei religiei, care este fundamentală în elaborarea sistemului meu. Cartea respectivă este incompletă, având în vedere că se referă numai la perioada modernă; în consecință, ceea ce avem acolo este acea *dérive*, un fel de alunecare tot mai pronunțată înspre o criză, dar ea nu este niciodată completă, nu în sensul mecanismului țapului ispășitor, lucru care ar fi imposibil oricum, fiindcă, prin definiție, mecanismul nu poate fi perceput, adică dacă ai putea să-l percepi, cazi victimă mecanismului și crezi ferm în vina victimei. Așadar, mecanismul țapului ispășitor nu ar trebui să fie niciodată relevat, deoarece fie oamenii îi opun rezistență (și atunci nu mai putem vorbi de acel mecanism), fie ei îi cad victimă și, în acest caz, mecanismul devine un eveniment unanim.

Acesta este motivul pentru care textele biblice sunt excepționale. Există în ele o minoritate, un *rest* de comunitate, care reușește victorioasă să reziste acțiunii acestui mecanism al țapului ispășitor. În același timp, evangheliile ne arată că discipolii lui Isus sunt aproape prinși în mecanism. Acesta este motivul pentru care lepădarea lui Petru de Isus este, teoretic, unul din textele cele mai importante, deoarece Petru însuși este prins în mrejele mecanismului menționat. Lepădarea lui Petru *nu* ar trebui să fie citită ca o reflectare asupra psihologiei lui Petru, asupra slăbiciunii sale personale, ar trebui citită ca revelarea mecanismului țapului ispășitor. Nu ar trebui să avem o revelare a lui din moment ce chiar Petru, cel mai bun dintre discipoli, se alătură mulțimii. Ori acest lucru este foarte diferit de moartea lui **Socrate**, de exemplu. Dacă te uiți la moartea lui Socrate, vei vedea că filosoful nu cedează niciodată mecanismului țapului ispășitor. Întotdeauna filosofii au considerat că Socrate este inocent și l-au apărat împotriva agresiunii orașului. Pentru mine, aici rezidă marea diferență dintre **Platon**, care totuși este un mare gânditor religios, și **Evanghelii**. Paradoxul suprem al Evangheliilor este că revelarea nu ar trebui să aibă loc vreodată. Și astfel, opera lui Platon nu este o revelare a mecanismului țapului ispășitor, deoarece filosofia este imună la influența lui.

Ideea de grație în creștinism sau iudaism este aceea că adevărul nu poate fi cunoscut prin mijloace tipic umane, deoarece este întotdeauna învăluită în mecanismul lui **Satan**. Care este ideea lui Satan? Cum poate Satan să îl izgonească pe Satan?

Satan îl izgonește pe Satan prin anonimitatea țapului ispășitor, care forțează pe absolut toată lumea să nu mai vadă victima ca pe un țap ispășitor, ci ca pe o combinație ciudată de vină și salvare cum este descris un zeu primitiv. În timp ce în iudaism și creștinism avem un tip total diferit de Dumnezeu, care nu este dependent de mecanismul victimizării.

MM: Aici pozițiile celui care victimizează și a obiectului dorinței și respingerii, adică victima, sunt destul de clar definite și stabile. Nu pare totuși ca acesta să fie cazul medierii interne, în care nu mai putem distinge între victimă și urmăritor.

RG: Aveți dreptate, este vorba de un cerc. Medierea internă presupune ceea ce eu numesc o dublă mediere; cu alte cuvinte, modelul devine un imitator al imitatorului și , la rândul său, imitatorul devine un model al modelului. Și aceasta este escaladarea mimetică de care vorbeam. Este o stocare a unor energii violente, care tinde către explozie virulentă, ori această explozie are loc tot timpul. Ca să putem evita această violență, trebuie să avem un transfer colectiv îndreptat împotriva unei victime colective care poate fi aleasă complet arbitrar și împotriva căreia se proiectează toate tensiunile – țapul ispășitor. Dacă toți cred în vina lui, distrugerea acelei victime va lăsa comunitatea fără dușman. Este vorba tocmai de acest statut de comunitate fără dușman, atribuită victimei, care generează misterul sacrului. Fiindcă într-o clipă țapul ispășitor întruchipează răul și în cealaltă – binele, sacrul trebuie să existe în ambele momente și trebuie să fie reprezentat primul, după o lungă perioadă de ucenicie presărată cu ritualuri și interdicții.

MM: Mai devreme, ați menționat faptul că religia este mijlocul cel mai important pentru evitarea violenței. Am putea spune că sistemul de piață, așa cum este el definit în **Antropologia Generativă**, își asumă multe din funcțiile religiei referitor la evitarea violenței. Care este opinia dumneavoastră în legătură cu capacitatea pieței de a înlocui religia?

RG: Atât piața, cât și și multiplicarea bunurilor ar trebui privite ca făcând parte din mecanismul sacrificial. Cu alte cuvinte, mesajul rivalității mimetice este acela că noi toți vrem aceleași lucruri, iar piața ne permite să le și avem. Deci, piața poate fi considerată o religie în sine, aș spune mai degrabă un substitut al ei, dar nu trebuie să exagerăm cu aceste afirmații fiindcă, judecând după caracteristicile sale cele mai bune, piața nu este rațional inteligibilă. Dar ați putea spune că nu există victime în piață, doar beneficiari. Oamenii obțin bani, oamenii consumă și schimbă produse și așa mai departe, dar acest lucru nu este neapărat sacrificial. În primul rând, idea poate fi oricând supusă dezbaterii; numărul *celor ce pierd* este foarte mare și sunt multe victime. În al doilea rând, piața este, până la un anumit punct, asemeni tuturor mijloacelor sacrificiale, iar dovada este faptul că are o durată limitată. Să luăm, de exemplu ,oamenii care, la sfârșitul războiului, și-au devotat întreaga activitate și energie posesiunii de obiecte (mașini de spălat, aragaze, sau automobile) – astăzi ei nu vor mai fi satisfăcuți cu obținerea posesiunii, deja pentru ei este ceva ce este normal să posezi. Piața ignoră complet ceea ce vor sau au nevoie cu adevărat. Astăzi poți auzi, de exemplu, că avem nevoie de computere, însă nu suntem deloc siguri că aceste computere ne vor satisface dorințele într-o măsură la fel de mare ca alte lucruri; cu toate acestea computerele au continuat să apară, susținând economia. Deci, piața poate fi capabilă să se mențină prin mijloace proprii mult mai bine decât alte sisteme, dar nu este complet independentă: eficiența ei participă la istoricitate. Mai avem și escaladarea mimetică, cu efecte contraproductive asupra ecologiei și a altor lucruri de importanță majoră.

În concluzie, până la un punct, aș fi de acord cu o viziune pozitivă asupra pieței, dar aș spune că, în multe privințe, este vorba de aceeași problemă veche de când lumea și că nu avem nici o soluție absolută pentru problemele unui om care, oricât de demodat ar putea să sune în acest moment, năzuiește spre absolut.

MM: Cel puțin, în principiu, sistemul de piață are implicit încredere în capacitatea ei nesfârșită de evitare…

RG:…de reînnoire

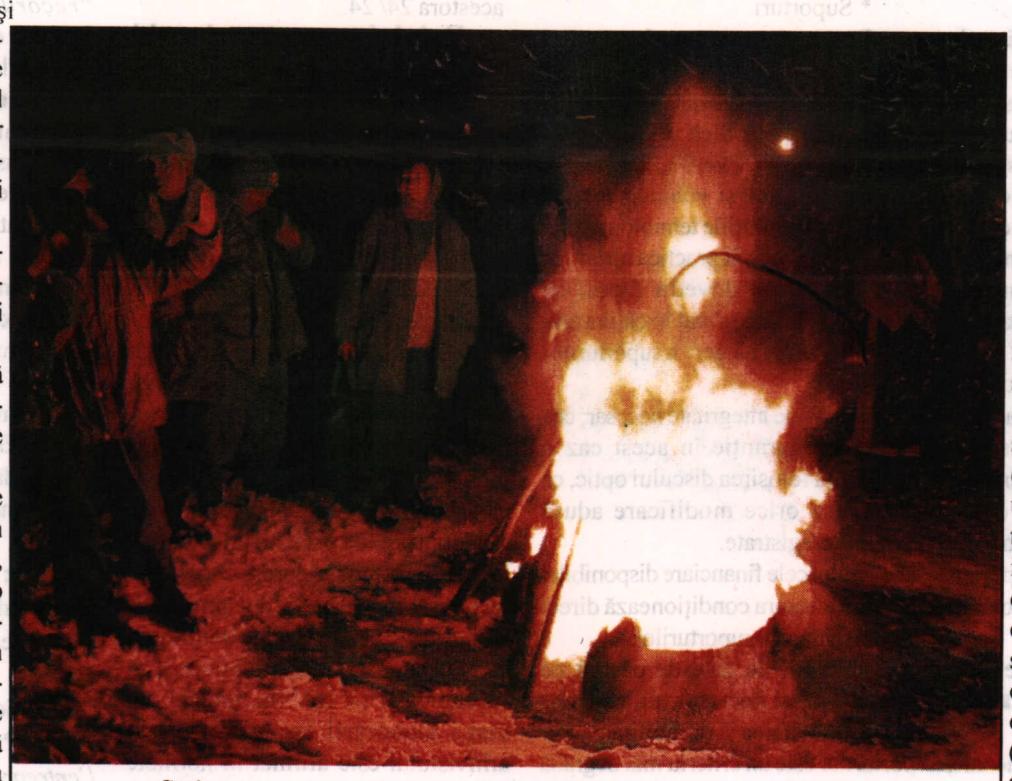
MM: …de reînnoire și evitare a violenței potențial inerente în dorința mimetică.

RG: Da, în același timp, nu vreau să par prea pesimist, dar, chiar în momentul de față, există câteva aspecte tulburătoare în mania de a micșora totul de exemplu, lucru care scoate la suprafață aspectele negative ale rivalității mimetice. Mi se pare că, în mod fundamental, piața, ca orice instituție modernă, este de fapt o combinație complexă a unei baze sacrificiale arhaice cu aspecte ale revelației iudeo-creștine și, așa cum ați spus, este mult mai bine decât orice am avut înainte și nu vreau să-i minimalizez meritele. Însă în același timp, ea dă semne clare de criză iminentă. Până acum a reușit să se reînnoiască, având totuși momente de mare criză care au dus la evenimente monstruoase. Oricine poate vedea că crizele totalitariste din anii 1930 și 1940, precum și întregul sistem communist au fost, într-un fel, probleme cauzate de colapsul pieței și aceste probleme încă nu au dispărut. Așadar, fără să negăm capacitatea teoretică a pieței de a se reînnoi, ne putem exprima dubiile serioase în legătură cu ușurința cu care ar mai putea să o facă de acum înainte.

MM: Există o problemă legată de piață pe care o consider extrem de interesantă și anume faptul că ea permite victimei să transforme poziția victimizantă într-o valoare reală. **Acțiunea Afirmativă** ar fi un exemplu.

RG: Acțiunea afirmativă mi se pare de fapt un alt semn care ne indică modul în care mistica țapului ispășitor poate fi transformată în alte forme ale aceluiași mecanism; principalul scop al modului de gândire PC – în sine o pervertire a Acțiunii afirmative – este acela nu de a-și apăra victimele, ci de a face victime din nou printr-un procedeu simplu: acuzarea anumitor oameni de a fi victimizatori. Încă o dată, avem aici o situație pe muchie de cuțit, însă importanța și relevanța **Antropologiei Generative**, referitor la aceste probleme, constă în faptul că putem vorbi despre ea într-un mod mai eficient decât oricine altcineva, într-un mod care este totodată *economicos* și *minimal* în scena definită de către Eric. Ea ne permite reformularea continuă a primelor principii, ceea ce până acum nu a fost posibil. Deci, sunt de acord cu Eric că, mai devreme sau mai târziu, aceste idei vor fi descoperite și utilizate pe larg.

(Continuare în numărul următor)



Strigarea peste sat- Seaca de Pădure (2001) - Foto:Antipa Croitoru-Arhiva Centrului Creației Populare Dolj

* interviu realizat de Markus Müller, profesor la Departamentul de Franceză, University of California, Los Angeles, SUA.

Material preluat cu permisiunea editorilor din "Anthropoetics. The Electronic Journal of Generative Anthropology", vol.I, number 1 (June 1996)

Traducere în română:
Rodica Bucșa

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Pentru o arhivă de etnologie. De la arhivarea tradiţională la arhivarea computerizată

Cristian Bucşa

"Revoluţia informatică" şi viitorul arhivelor

În zorii secolului al XXI-lea, gestiunea informaţiei apare din ce în ce mai clar ca fiind una din provocările majore pentru instituţii şi întreprinderi. Evoluţia pieţei, concurenţa, necesitatea reducerii costurilor şi perioadei de concepere, asigurarea calităţii bazată pe integrarea datelor externe şi securizarea datelor interne sunt doar câteva dintre cauzele acestei "revoluţii informatice".

În urmă cu puţin timp, hârtia era – juridic vorbind – singurul vector capabil de a transmite posterităţii datele şi informaţiile. Dreptul european conferă în prezent, în anumite condiţii, aceeaşi pondere documentelor electronice, ca şi documentelor pe suport de hârtie. În ziua de astăzi, păstrarea şi conservarea documentelor pe termen lung, ca şi accesul la orice document, fie el pe suport numeric, optic sau magnetic, sunt subiecte pe care arhivistul nu are dreptul să le ignore. Arhivarea computerizată este în prezent o realitate cu implicaţii multiple, motiv pentru care vom încerca să o prezentăm în linii mari.

Arhivarea numerică

1. Generalităţi

În mediul numeric, unitatea elementară de informaţie o reprezintă *data*, care nu este altceva decât un şir de caractere sau octeţi constituiţi din biţi (0 sau 1). Datele sunt înscrise în suporturi numerice. Este absolut necesar a se recurge la instrumente tehnologice pentru a le citi şi exploata. Prin aceasta, ele sunt cu totul diferite de documentul pe suport de hârtie care vehiculează un mesaj ce poate fi utilizat imediat. Într-un mediu tip suport de hârtie, datele şi punerea lor în formă şi în practică se găsesc pe acelaşi suport şi în acelaşi document. Arhivistul dispune, pe documentul în sine, de o mare parte a elementelor ce vor servi la critica şi studiul acestuia. În mediul electronic, situaţia este radical diferită; cele două elemente sunt separate, păstrate adesea de către servicii diferite. Ele trebuie totuşi să fie colectate împreună pentru ca datele să fie comprehensibile / inteligibile şi susceptibile de a face obiectul unei analize.

O tipologie sumară a diferitelor obiecte supuse arhivării demonstrează existenţa unor mari diferenţe între acestea. Arhivistul trebuie să conserve pe termen lung următoarele tipuri de obiecte numerice:

-documente ce reprezintă rezultatul unui raţionament, ale căror limite sunt fixe şi precise şi ale căror dimensiuni sunt în general mici (de ex. document tip text, fotografii etc).

-baza de date, care este o sursă de date adesea foarte voluminoasă, dinamică, reînnoită periodic.

-obiecte/instrumente numerice care asociază cele două tipuri precedente, compuse din elemente statice şi dinamice şi care conţin legături către resurse externe (ex. situri Web).

Aceste trei mari categorii pot fi divizate la rândul lor în alte subcategorii, ţinând cont de alte elemente şi luând în consideraţie diverse alte principii. Astfel, trebuie ţinut seama de următoarele principii:

1) din reorganizarea, selectarea şi cercetarea datelor poate rezulta un nou obiect de informaţie numerică;

2) o bază de date poate cuprinde diferite tipuri de documente;

3) documentul poate fi produs în cadrul unui proces de "workflow"*.

Datele şi documentele numerice sunt mult mai uşor de manipulat, de copiat sau de transferat. Ca revers al medaliei, aceste avantaje au şi un mare dezavantaj, şi anume faptul că, fiind uşor de modificat, îşi pierd repede şi ireversibil integritatea pe care o aveau la început. Evoluţia rapidă a limbajelor, formatelor şi suporturilor numerice au determinat apariţia unor norme pentru conservarea pe termen lung a informaţiei.

Datele şi documentele numerice nu pot fi accesibile decât în momentul în care întreaga activitate de descriere, evaluare şi selecţie este terminată. Descrierea documentelor este cu atât mai necesară cu cât conţinutul documentelor este mai variat, iar clasificarea acestora - cu atât mai importantă pentru căutarea informaţiei cu cât cantitatea de documente produse este mai mare. Prin aceasta, documentele electronice diferă faţă de documentele pe suport de hârtie, a căror consultare nu este condiţionată de terminarea muncii de clasare, clasificare şi descriere. În plus, o aplicaţie nu înlocuieşte obligatoriu un tip documentar existent pe suport de hârtie.

Aceasta poate regrupa mai multe tipuri documentare preexistente pe suport de hârtie, poate fi compusă din elemente aparţinând unuia sau mai multor tipuri documentare pe suport de hârtie, dar şi din date noi, ce nu făcuseră obiectul unor transcrieri anterioare. În fine, tipul documentar electronic poate fi în întregime nou în conţinutul său informativ, în situaţia în care rezultă din constatarea unor lacune prezente în tipurile documentare preexistente. Arhivistul este deci confruntat cu o mare varietate de obiecte numerice, ale căror conţinuturi au evoluat în raport cu tipurile documentare preexistente pe suport de hârtie. Fiecăruia din aceste tipuri îi corespunde o metodologie de conservare specifică.

2.Condiţii minimale pentru transferul şi conservarea documentelor

Ca şi pentru suporturile tradiţionale, prima condiţie constă în verificarea conţinutului documentelor prin sondaj, prin confruntarea acestuia cu datele din borderoul de vărsământ. De asemenea, trebuie verificate formatele datelor.

3.Alegerea formatelor şi a suporturilor

Orice aplicaţie are la bază formate şi suporturi ce necesită instrumente de lectură specifice. Pentru conservarea documentelor pe formatul lor original ar trebui constituite spaţii informatice cu costuri considerabile. De aceea s-a mers pe ideea privilegierii datelor în sine în detrimentul formelor şi formatelor acestora.

**Formate şi limbaje de codificare;*

După cum am afirmat într-un subcapitol anterior, în cadrul unui sistem informatic orice informaţie este reprezentată pe baza unui cod binar compus din biţi - 0 şi 1. Numeroase formate de codificare permit prezentarea acestor informaţii sub formă textuală, de imagini etc. De exemplu, un format tip text este compus din caractere formate din combinaţii de opt 0 şi 1 - octeţii. Un foemat de codificare este însă doar un element al unui ansamblu de instrumente care îl face inteligibil. Un document electronic este lizibil doar ca urmare a interacţiunii dintre materialul codificat şi un program ce permite interpretarea acestuia.

Din punct de vedere al conţinutului final deosebim:

-Formatele textuale, a căror codificare se bazează pe un format text; documentele pot fi create datorită editoarelor de texte, ale căror funcţii principale o reprezintă editarea unui text şi tratarea lui. Dintre formatele textuale menţionăm: Text (cu extensia .txt) şi Document (având extensia .doc)

-formatele tip imagine, care reprezintă numerizarea informaţiilor provenite de la un scanner sau de la un aparat video (aparat foto digital, cameră video digitală etc). Codificarea acestor imagini se face după un cadrilaj constituit din puncte luminoase sau pixeli, a cărui densitate defineşte rezoluţia imaginii. Dintre formatele tip imagine menţionăm : BITMAP(.bmp), JPEG (.jpg), TIFF (.tif) etc

-formatele mixte (text+imagine)

* Suporturi

Păstrarea pe termen lung este o problemă de fiabilitate a suporturilor şi a durabilităţii materialelor. Ea implică o revizuire periodică a alegerii acestora în scopul verificării sincronizării soluţiilor şi echipamentelor adoptate cu evoluţiile tehnologice, cu atât mai mult cu cât practica ultimilor 15-20 de ani a dovedit faptul că acestea se uzează moral în câţiva ani.

Criteriile de alegere a suporturilor sunt:

-nivelul de integritate necesar; cea mai bună garanţie în acest caz o reprezintă folosirea discului optic, ce împiedică orice modificare adusă datelor înregistrate.

-mijloacele financiare disponibile; nivelul acestora condiţionează direct ritmul reînnoirii suporturilor.

-volumul de date de păstrat pe termen lung şi frecvenţa utilizării lor.

-longevitatea / durabilitatea suporturilor este un criteriu mai degrabă formal, fiindcă cele mai multe tipuri de suporturi se degradează – chiar în condiţii optime de conservare – în 10-20 de ani. Se estimează că doar discul compact nu se degradează şi poate fi folosit timp de 50 de ani cu programele actuale. De asemenea, în condiţiile unei evoluţii explozive a informaticii nu avem certitudinea că peste 15-20 de ani aceste suporturi, fie ele şi foarte durabile, nu vor fi supuse uzurii morale

4.Transferul de date

Există două tipuri de transfer de date:

a) transferul de date în scopul schimbării de suport fizic de stocare

b) transferul de date în scopul modificării formatului sau codificării datelor

Orice aplicaţie este construită pe baza unor limbaje, programe şi sisteme de operare ce sunt obiectul unor modificări şi îmbunătăţiri permanente. Cea mai parte a acestora alterează datele şi informaţiile, iar în anumite cazuri chiar le fac inaccesibile şi / sau inutilizabile. De aceea, soluţia preconizată este cea a transferului de date. Această operaţie constă în separarea datelor şi informaţiilor de programele ce au servit la constituirea lor şi convertirea lor într-un limbaj standardizat care să ofere garanţia perenităţii lor.

5. Punerea la dispoziţie a datelor

Disponibilitatea datelor numerice constituie un factor determinant în activitatea de comunicare. Comunicarea poate fi în acest fel efectuată la distanţă şi accesibilă, în acelaşi timp, unui număr mare de persoane. Ea poate fi asigurată de către prestatori de servicii sau de instituţii diferite de cele care asigură păstrarea unor alte exemplare ale datelor. Faptul că documentele vor fi consultate de un mare număr de persoane ca urmare a creşterii posibilităţii accesării / consultării acestora poate determina forurile tutelare ale serviciilor arhivistice să asigure acestora resurse bugetare şi umane mai importante care pot fi consacrate procesului tratării datelor electronice. Serviciile arhivistice vor avea interesul să pună la dispoziţie "on line" documentele cele mai solicitate şi să asigure servicii de controlare a acestora 24/ 24.

Rolul şi competenţele arhivistului

Arhivistul obişnuit cu obiecte stabile şi de lungă durată este confruntat în prezent cu o sarcină mult mai complexă. Descrierea datelor numerice, evaluarea şi selecţionarea acestora solicită mult mai mult timp decât clasarea arhivelor în format tradiţional sau întocmirea unui instrument de cercetare de tip clasic, oricât de detaliat ar fi. Din acestea decurge necesitatea de a avea un demers global de reperare a informaţiei, a circuitului acesteia şi a informaţiei documentare. Arhivistul trebuie să intervină mult mai repede în ciclul informaţiei. El continuă să fie aproape exclusiv responsabil de soarta documentelor atunci când acestea sunt definitive; cu toate acestea, arhivistul trebuie să revendice şi un rol "în amonte", în etapa elaborării lor. Acest rol al arhivistului este afirmat în normele internaţionale în domeniu. Totuşi, implicarea sa se face la nivele diverse ale perioadei de elaborare a documentului, în funcţie de tipul şi importanţa instituţiei.

Arhivistul trebuie să îndeplinească următoarele sarcini:

-să asigure conservarea în condiţii optime a sistemului de date

-să sprijine pe specialiştii ce produc documente în sensul realizării unor documente cu următoarele caracteristici: autenticitate, fiabilitate, integritate, capacitate de a fi reexploatate

-să contribuie la circuitul informaţional în cadrul instituţiei

-să supravegheze integrarea documentelor în sistemul de date

-să asigure accesul la date ăn condiţiile legislaţiei în vigoare

Pentru aceasta, arhivistul trebuie să aibă – prin însăşi formaţia sa – următoarele calităţi:

-Capacitate de comunicare cu specialiştii.

-Capacitate de analiză şi descriere a diferitelor sisteme de date.

-Capacitate de evaluare şi descriere a documentelor.

Arhivistul este un "actor" neutru în procesul elaborării documentelor, înlesnind pe de o parte accesul altor comunităţi la documente, fiind preocupat pe de altă parte de conservarea datelor dincolo de utilitatea lor imediată.

După ciclul de viaţă al arhivelor, acestea se clasifică în:

-Arhive curente, care conţin documente cu utilizare zilnică

-Arhive intermediare

-Arhive definitive, care conţin documente ce trebuie conservate fără limită de timp

În terminologia de specialitate s-a încetăţenit termenul englezesc "*records*" pentru arhive curente şi intermediare. În majoritatea statelor europene, arhiviştii administrează toate cele trei tipuri de arhive. Statele anglofone, în special Statele Unite ale Americii, Canada şi Australia au adoptat o organizare uşor diferită, în sensul că au fost create servicii specializate pentru gestionarea arhivelor curente şi intermediare, iar responsabilitatea administrării acestora a fost încredinţată unor specialişti numiţi "*records managers*", în timp ce arhivele definitive au fost încredinţate arhiviştilor propriu-zişi.

Concluzii

Revoluţia informatică a adus cu sine transformări fabuloase în toate domeniile vieţii. Arhivistica a fost şi ea influenţată de acest proces, în sensul evoluţiei arhivelor ca atare de la cele tradiţionale la cele electronice. Complexitatea acestora din urmă a determinat şi modificarea, în mare măsură, a competenţelor necesare pentru munca arhivistului, prin diversificarea muncii sale şi necesitatea aprofundării unor noi domenii, legate de informatică.

Note:

* workflow (engl.) = succesiune de sarcini ce regularizează derularea unei acţiuni

Bibliografie:

1. *** 1997. *Les archives dans l'entreprise, guide des durées de conservation*, Association des Archivistes Français, Paris.

2. *** 1999. *Règles pour la restauration et la reliure des documents d'archives*, Direction des archives de France, Service technique.

3. Catherine Dhérent 2002. *Les archives électroniques. Manuel pratique*, Direction des Archives de France, Paris.

4. Jean-Louis Glenisson. 1988. *Gérer, organiser vos archives, mémoriser l'information interne*, Chambre de Commerce et d'Industrie de Paris, Paris.

5. Isabelle Guerin-Brot 1989. *Les archives des entreprises, conseils pratiques d'organisations*, Archives Nationales, Paris.

6. Hervé L'Huillier 1995. *La métamorphose de l'unité documentaire*, EDICOM NOVAMEDIA, Paris.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Comportamentul televizual al imigranților de la Montréal

Cristiana - Nicola Teodorescu

Această cercetare de analiză de recepție a fost realizată la Université du Québec a Montréal, Canada, în cadrul *Grupului de cercetare a mijloacelor de comunicare în masă*, condus de profesorul Serge Proulx (profesor la Université du Québec à Montréal) şi alcătuit din Gina Stoiciu (profesor la Université du Québec à Montréal), Delphine Maillet, Renée Ouimet, de pe lângă Departamentul de Comunicare al universității. Această primă parte (coordonată de profesor Gina Stoiciu), în care vom prezenta pozițiile teoretice şi metodologice ale cercetării este urmată de o a doua parte în care ne vom ocupa de comunitatea imigranților români şi de comportamentul lor mediatic.

Cercetarea noastră se situează în interfața familie/comportament televizual; ea pune accentul pe comportamentele mediatice diferențiate în funcție de apartenența familiilor la diverse comunități culturale. Într-adevăr, apartenența etnoculturală este o variabilă semnificativă în analiza pe care o realizăm.

Dacă există "comunități interpretative", receptorul fiind caracterizat nu numai prin variabile socio-economice, dar şi prin modele culturale de consum şi de interpretare a conținuturilor mediatice, perspectiva analizei trebuie orientată în funcție de memoria etnoculturală (trecutul receptorului) şi în funcție de integrarea sa (viața sa actuală în societatea de primire).

Pentru realizarea acestui studiu a fost nevoie să răspundem la câteva întrebări:

Ce grup cultural trebuie ales?

În Quebec şi în Canada există mai mult de 80 de etnoculturi. Etnoculturile se diferențiază în funcție de nucleul lor cultural legat de limbă, de religie şi de rasă. Limba structurează lumea perceptivă, religia aduce viziuni diferite ale lumii, iar rasa este o funcție printre altele a culturii [Lévi-Strauss 1987]. Variabila "distanță culturală"[Abou 1981] ar putea lua în considerare toate aceste trei criterii de diferențiere. Cu cât culturile sunt mai îndepărtate, cu atât ne putem aştepta la diferențe de psihologie colectivă şi individuală. Din contră, diferența de percepție va fi redusă atunci când există proximitate culturală între grupuri.

Putem presupune că diferențele culturale antrenează moduri de comunicare diferite şi că principalele diferențe de comunicare se realizează între modelul oriental şi cel occidental [Servaes 1989]. În timp ce cultura occidentală, fondată pe individ, pe putere, pe conflict şi pe dominantul "a face", privilegiază un mod de comunicare direct, instrumental, explicit, inductiv, orientat către comunicator, cultura orientală, fondată pe grup, armonie, ierarhie şi dominantul "a fi", privilegiază un mod de comunicare indirect, situațional, implicit, deductiv, orientat către receptor. Putem astfel vorbi de două modele diferite de comunicare, primul fiind logosul aristotelic, al doilea patosul platonician. Putem reține şi opoziția dintre individualism şi colectivism, precum şi distincția dintre culturile occidentale moderne centrate pe individ şi culturile tradiționale centrate pe "noi"[Cohen-Emérique 1990]. Modelul individualist se caracterizează prin emergența "eului" şi a autonomiei persoanei adulte prin necesara sa separare fizică şi morală de familia lărgită pentru împlinirea sa personală în sânul unei noi familii nucleare. Acest model convine unei tehnologii materialiste, idealului de control al omului asupra naturii, cogito-ului cartezian şi concepției păcatului iudeo-creştin.

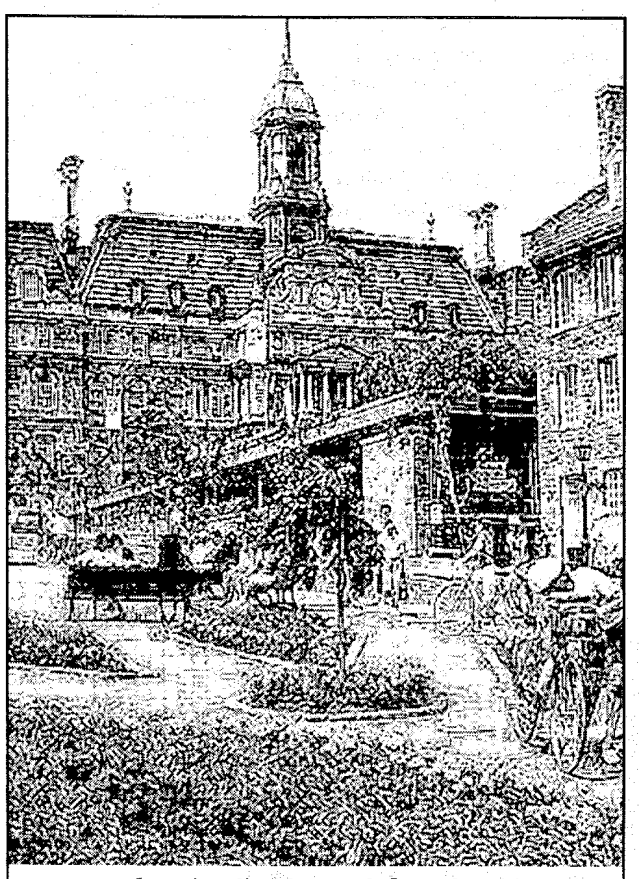
În modelul colectivist al culturilor non-europene, individul este conceptualizat în termeni de relații sociale, model în care nu există niciodată rupere de mediul familial şi de grupul de apartenență: sentimentul lui "noi" este cel care predomină şi nu cel al eului. Verigă dintr-un lanț, individul este recunoscut prin apartenența sa, prin locul pe care îl ocupă în cadrul grupului în funcție de rolurile şi statuturile care îi codifică conduita.

În sfârşit, o altă variabilă a diferenței culturale este noțiunea de context bogat şi context sărac [Hall]. Există culturi bazate pe un context bogat, în care implicitul, non-spusul şi interacțiunile interpersonale sunt frecvente, şi culturi bazate pe context sărac, în care numai explicitul conferă sens informației.

Ce generație de imigranți trebuie aleasă?

Admitem că la prima generație de imigrație se vorbeşte de integrare sau de aculturare funcțională, la a doua, de asimilare structurală şi la a treia de asimilare prin transculturare [Abou 1981: 57-60]. Aculturarea funcțională este parțială; grupul receptor adoptă modelele culturii dominante în sectorul public ale relațiilor secundare, menținându-şi propriul cod cultural în sectorul privat al relațiilor primare. Aculturarea structurală sau formală este un proces de sinteză. Copiii imigranților, împărțiți între şcoală şi casă, între comunitatea de primire şi cea de origine, vor interioriza cele două coduri cultsurale, dar şi conflictul care rezultă din această întâlnire. Asimilarea evocă absorbția: ea este adesea înțeleasă ca o ultimă etapă a aculturării atunci când moştenirea etnoculturală s-a dizolvat în variantele culturii dominante. Or, o asemenea asimilare echivalează cu o deculturare, cu o pierdere totală a rădăcinilor. Într-adevăr, în loc să vorbim de asimilare, ar trebui să vorbim de transculturare, ca proces de ex-in-neo-culturare, al cărui rezultat este o a treia cultură.

Dacă vrem să considerăm televiziunea ca un factor de influență asupra integrării, trebuie să ne oprim asupra familiilor în care părinții fac parte din prima generație de imigrație, în timp ce copiii lor, înculturați în țara de adopție, vor fi reprezentativi pentru cultura imigrată sau a treia cultură [Casmir 1989]. În timp ce cultura imigrată este rezultatul unui proces de sinteză de tipul A + B = A' sau A + B = B', a treia cultură este rezultatul unui proces de sincretism în care elementele celor două culturi în prezență se combină pentru a da naştere unui produs nou şi autonom (cultura A + cultura B = cultura C). Altfel spus, pentru a simplifica această terminologie, putem vorbi de integrare şi de schimbare culturală. În timp ce integrarea se referă la aculturarea funcțională, deci la sectorul public şi la cel al relațiilor formale, instituționale, schimbarea culturală se referă la aculturarea structurală, deci la sectorul privat al relațiilor primare, informale. Putem imagina patru situații potențiale de schimbare culturală: interpenetrarea (A + B =C); juxtapunerea (când A, când B); suprapunerea (A + B= A' sau A + B = B'); deculturarea, în sensul asimilării în cultura de adopție.



Imagine din Montreal, Orașul vechi

Căror grupuri sociale trebuie să aparțină familiile de emigranți?

Dacă trăim împreună în societate trăim în acelaşi timp la distanță unii de alții, astfel încât comportamentele umane sunt diferite în termeni de "distanță culturală" (concept dezvoltat de şcoala de la Chicago) şi de "habitus cultural" (concept sociologic şi antropologic devoltat mai ales de Pierre Bourdieu. Habitusul este un fel de sistem cognitiv care intervine în selecția informațiilor şi în expunerea la informații şi la situații, favorizându-le pe acelea care sunt integrate în orientările sistemului. Habitusul este o structură generatoare de valori şi de acțiuni). Considerăm astfel că intelectualii au mecanisme transculturale de apărare pentru că ei acced la o cultură universală comună. Intelectualii au modele culturale moştenite, dar ei posedă o competență comunicațională diferită de cea a muncitorilor, de exemplu. Un anumit număr de sociologi au vorbit de o "cultură a săracilor" şi de o "cultură a burgheziei". Se poate, în acelaşi timp, vorbi de subculturi determinate de apartenența de clasă sau de apartenența regională. Ori de culturi rurale şi de culturi urbane. Tipul de competență comunicațională, aşa cum este el definit de Habermas, este bazat pe patru elemente: o inteligență reciprocă, un partaj al cunoştințelor, o încredere mutuală şi o înțelegere reciprocă [Quéré 1989:29-43]. Această competență comunicațională va fi diferită în funcție de categoria socio-profesională. Putem presupune că decodajul (sau crearea de sensuri) va fi în funcție de competența comunicațională a receptorilor şi implicit de nivelul lor de educație. Vom analiza atunci recepția ca proces mental şi cognitiv, în strânsă legătură cu obişnuințele sociale.

Contextul.

În Quebec, sentimentul de apartenență se exprimă mai degrabă în jurul unei "culturi comune" şi a unei "memorii colective" ancorate într-o limbă determinată, franceza, decât în jurul unei comunități de interese sau al civilității ca în Canada engleză [Stoiciu, Brosseau 1989]. Etnoculturile sunt considerate ca niște comunități culturale. Acest raport cu istoria care apare ritual în mijloacele de comunicare în masă ar putea mări dificultățile de integrare a imigranților. Şi aceasta este cu atât mai adevărat pentru imigranții provenind din societăți cu memorie tradițională ca Africa şi Orientul Mijlociu sau pentru cei înscrişi într-o "modernitate alternativă" ca Germania sau Japonia. Aceştia îşi vor vedea sentimentul de apartenență la comunitatea de origine întărit de acest discurs.

Montrealizarea culturii etnice.

Vechiul proverb "când doi se ceartă al treilea câştigă" este adesea utilizat de cercetătorii care analizează poziția deosebită a metropolei Montréal față de chestiunea etnică. Situația confesională şi lingvistică a Québec-ului combinată cu viziunea canadiană a pluralismului cultural şi a bilingvismului au permis comunităților culturale să-şi păstreze, la Montréal mai mult decât în altă parte, specificitatea. P.Anctil remarca menținerea trăsăturilor etnice la Montréal: prezența enclavelor etnice mai diversificate, mai autonome pe plan cultural şi mai apte să se afirme ca atare [Anctil 1984:449]. Persistența acestei specificități etnice este explicată de existența, în interiorul orașului, a două majorități lingvistice. La aceasta se adaugă, aşa cum remarcă Micheline Labelle [Labelle 1992], un grad avansat de organizare comunitară şi de suporturi asociative (comunitatea evreiască numără mai bine de 400 de asociații de toate felurile, cea italiană aproape tot atâtea, iar haitienii mai mult de 50 de asociații). La Montréal trecerea de la limba de origine către franceză sau engleză este mai lentă decât în alte părți ale Canadei, iar limbile de origine sunt bine conservate. Se vorbeşte chiar de existența unei ierarhii a limbilor în anumite comunități: primordialitatea englezei, urmată de limba de origine şi apoi de franceză, cum este de exemplu cazul comunității chineze. Majoritatea cercetătorilor semnalează faptul că bilingvismul şi nu primordialitatea francezei este valorizat la Montréal. M. Labelle constată şi "multiplicitatea axelor de referință" atunci când este vorba de reconstrucția identitară a imigrantului, în timp ce sondajul efectuat în 1990 de Gilles Deschamps la cererea Ministerului Comunităților Culturale şi al Imigrației raporta că "76% dintre membrii comunităților culturale interogate se identificau parțial sau în totalitate cu a fi canadian şi mult mai puțin cu a fi quebecoaz". Dificultatea de a se defini drept quebecoaz s-ar putea explica prin faptul că, conotația identității quebecoaze ("îmi amintesc", slogan înscris până şi pe plăcile de înmatriculare ale maşinilor) nu trimite la un mod de viață, ci la o identitate, la un trecut şi la un destin special al minorității franceze din Canada. Un leader evreu dă o explicație mai mult decât clară în această privință: "evreul vorbeşte limba guvernului care l-a acceptat să intre în țară şi cum el trebuie să se apropie de putere, trebuie să vorbească limba puterii"[Labelle 1992]. Trecutul şi prezentul servesc în aceste două exemple drept axe de referință identitare.

Concluzie parțială.

O dată stabilite aceste repere metodologice, s-a putut trece efectiv la analiza comportamentului mediatic al imigranților români de la Montréal, analiză care a permis descrierea şi înțelegerea mecanismelor integrării lor culturale în societatea de primire.

Bibliografie:

1. C. Lévi-Strauss 1987. *Race et histoire*, Denoël.
2. S. Abou 1981. *Identité culturelle*, Paris, Anthropos.
3. J. Servaes 1989. *Cultural Identity and Modes of Communication* în "Communication Yearbook", Nr. 12, Sage Publications.
4. M. Cohen – Emérique 1990. *Le modèle individualiste du sujet* în "Cahiers de sociologie économique et culturelle", Nr. 13.
5. E. Hall, *Au-delà de la culture*, Paris, Seuil.
6. F. L. Casmir 1989. *Intercultural Communication Revisited: Conceptualization, paradigm building and methodological approaches* în "Communication Yearbook", Nr. 12.
7. L.Quéré 1989. *Des miroirs équivoques. Aux origines de la communication moderne.*
8. G.Stoiciu, D.Brosseau 1989. *La différence. Comment la vivre, comment l'écrire*, Montréal, Humanitas.
9. P.Anctil 1984. *Double majorité et multiplicité ethnoculturelle à Montréal* în "Recherches sociographiques", XXV, 3.
10. Micheline Labelle 1992. *Le brouillage des identités*, interviu în *Le Devoir* 7 octombrie.

Centrul Județean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Prolegomene la o antropologie creştină

Constantin Mihai

Antropologia, iniţial, era disciplina care privea dimensiunea organică a fiinţei umane, adică omul în ipostaza de "ens naturae"; ceea ce a echivalat cu transformarea acestei discipline în antropobiologie care se ocupa de studiul regnului animal. Secolul al XIX-lea avea în centrul atenţiei biologia reprezentată, printre alţii, de Darwin. Este important să amintim că în acelaşi secol, termenul de antropologie apărea ca element fundamental al filosofiei naturaliste, consolidând, într-un fel, teoriile evoluţioniste. Ulterior, problematica omului s-a îndreptat spre coordonatele socialului, antropologia dobândind o amprentă sociologică.

Tentativa marxistă de a căuta explicarea naturii ontice în dezvoltarea vieţii sociale a eşuat lamentabil. Se cuvine să subliniem importanţa şcolii sociologice a lui Durkheim care a încercat să furnizeze o explicaţie *grosso modo* fenomenului uman, pe baza unei gândiri şi a unui model sociologic francez, dorind să construiască o antropologie sociologică. În spaţiul românesc, se remarcă şcoala sociologică a lui Gusti ce argumentează activităţile umane - de la cele magico-religioase la cele economice şi sociale - prin prisma coordonatei sociale. În deceniul şapte al secolului trecut, acelaşi destin îl are omul în structuralism, aplicat în etnologie şi sociologie de Claude Lévi Strauss.

O altă modalitate prin care s-a exprimat antropologia a fost cea filosofică, unde omul este perceput dintr-o perspectivă complexă, a unui Weltanschauung. Vorbeam în numărul trecut al revistei "Suflet Oltenesc" despre o fundare filosofică a antropologiei, esenţializată la nivelul închegării discursului. Acest tip de antropologie extrem de interesantă şi productivă începută de Bergson, Dilthey (cu a sa teorie despre *Erlebniss* şi *Dichtung*) este continuată în deceniile doi-trei de Max Scheler şi Jacques Maritain. K. Jaspers reprezintă un caz specific pentru antropologia filosofică, în sensul în care perspectiva filosofică este subminată de o dimensiune a "trăirismului". De fapt, filosofia existenţialistă a contribuit mult la extinderea câmpului antropologic, prin poziţionarea omului (Anthropos) şi a destinului său în centrul cercetărilor filosofice. Depăşind faza biologismului şi a naturalismului, antropologia filosofică apare ca o sinteză a condiţiei umane.

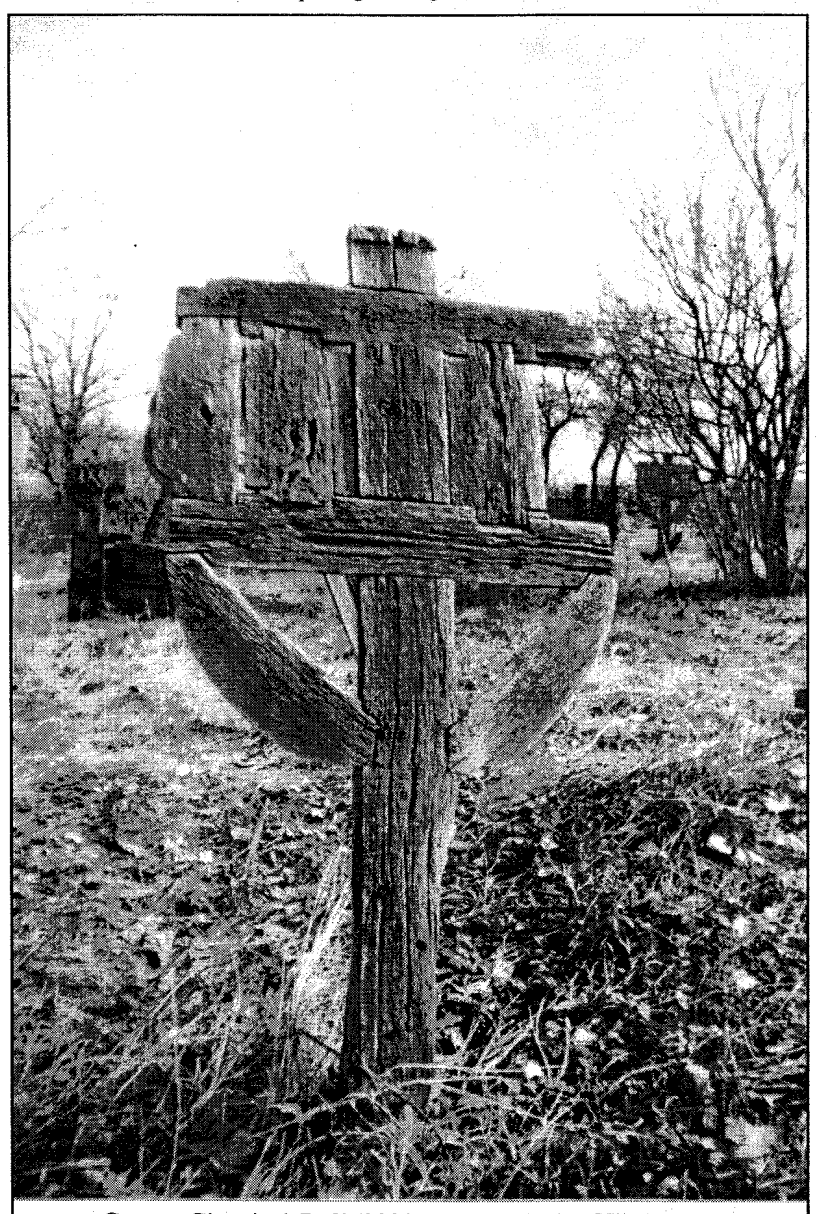
Alături de aceste tipuri de antropologie mai există şi antropologia culturală, politică etc. Termenul de altfel acoperă şi o serie de cercetări ştiinţifice în varii domenii, aşa cum se întâmpla în şcoala antropologică engleză (Frazer) şi cea americană (Boas).

Antropologia creştină, ca mod suigeneris de a aborda problema omului, aduce o imensă contribuţie ce nu poate fi tăgăduită, ci, dimpotrivă, merită supusă unei analize atente. În actualul context post-modern, de desacralizare gravă şi de secularizare accentuată, pentru a înţelege problema unei viziuni religioase, precum cea a creştinismului, se cuvine să cunoaştem poziţia omului în lume, caracterul său specific relaţionat la alte sisteme antropologice. De aceea, excursul iniţial în antropologie ne va ajuta să pricepem mai bine locul şi rostul fiinţei umane în perimetrul gândirii religioase. Pentru a ilustra într-un mod persuasiv, sperăm, liniile primordiale ale antropologiei creştine, vom face inevitabil apel la teoria propusă de Ernest Bernea.

„În faţa diverselor antropologii, mai vechi sau mai recente, antropologia creştină are o situaţie cu totul deosebită, unică în felul ei, făcând ca celelalte (antropologii n.m. C.M.) să apară ca un corp de doctrine sau sisteme de idei care, prin modul lor parţial şi exterior de a trata problema, se întâlnesc pe un drum comun fără să reuşească să dea un răspuns complet şi corect" [Bernea 1996:19].

De mai bine de patru secole, s-a încercat să se dea o definiţie a omului în limitele raţiunii şi ale observaţiei directe aplicate sferei ştiinţifice.

Toate aceste întrebări nu au condus decât la treceri succesive de la raţionalism la pozitivism şi materialism. Singura dimensiune antropologică care s-a detaşat de factorii biologismului, ai socialului şi care a restituit omului latura sa spirituală a fost dimensiunea antropologiei



Cruce - Cioroiaşi, Dolj (2000) - Foto: Marian Nicolae - Arhiva Centrului Creaţiei Populare Dolj

filosofice. Din păcate, acestei dimensiuni i-a lipsit o ancorare metafizică mai pregnantă.

„Antropologia creştină - afirmă Ernest Bernea - îşi fixează cercetarea în vastul câmp al datelor şi al experienţelor spirituale. Fără să neglijeze datele materiale şi sociale, această antropologie centrează şi explică natura umană, manifestările şi destinul ei prin ordinea spirituală" [Bernea 1996:20].

În antropologia creştină, cele două principii constitutive, masculinul şi femininul sunt consubstanţiale, colaborând la definirea palierului existenţei umane. Principiul masculin este fundamentul existenţei umane, având un rol activ în realitate şi *soma* şi *pneuma* -, când, prin dispariţia unei părţi, cealaltă parte se simte ca detaşată dintr-un întreg.

„În desprinderea din unitate fără prezenţa morţii fizice, în final faptul se consumă la fel - moartea fizică poate surveni ca o urmare a celei spirituale. Chiar dacă numai o parte trăieşte contopirea androgină, a te despărţi înseamnă tot o rupere şi ca atare este o negaţie"[Bernea 1996:31].

Din punct de vedere creştin, fiinţa umană este dublă, îndreptându-se spre o bipolaritate specială „care se contopeşte în focul viu şi elementar al principiilor existenţei morale".

Problema esenţială a omului constă în maniera în care el reuşeşte să atingă acea stare de echilibru, să-şi controleze încercând să ordoneze celelalte elemente ale naturii umane. Din perspectivă simbolică, acest principiu este „un nucleu solar", care valorifică potenţialul existent în esenţa umană şi care transgresează ordinea naturală, metamorfozând-o în act spiritual. Principiul feminin implică atât o *orientatio in nuce* în lume, cât şi o *participatio* pronunţată la viaţă. Din perspectivă strict simbolică, principiul feminin spiritualizează şi umanizează natura.

Aceste două principii se atrag şi se polarizează - nu trebuie omisă nici tensiunea generată de o continuă căutare a lor - în cadrul unei unităţi monadice în care unul se împlineşte şi se întregeşte prin celălalt. Unitatea monadică ce poate fi numită şi androgină se realizează deplin în existenţa creştină. „Androginismul creştin" de care vorbeşte Ernest Bernea implică o prefacere, o *metanoia* de ordin spiritual când unitatea pre-existentă se sparge. Să luăm cazul unităţii dragostei la nivelul androginismului creştin - trup şi suflet sau neliniştea metafizică - din acest unghi de vedere, influenţa covârşitoare a gândirii naeionesciene este mai mult decât evidentă şi la Ernest Bernea, la nivelul găsirii unui echilibru spiritual pentru cel care filosofează, pentru ***homo metaphysicus*** -, să reveleze sensul vieţii într-o formă aparte, să stabilească un raport între parte şi întreg, între temporalitate şi permanenţă. Realizarea acestui raport duce invariabil la o descoperire a ordinii spirituale. Printre multiplele experienţe teoretizate de Kierkegaard: estetică, etică se numără şi cea religioasă, colaterală, într-un fel, cu cea metafizică. Dacă experienţa metafizică se bazează pe speculaţie, experienţa religioasă presupune un traseu direct şi nemijlocit - ceea ce N. Ionescu numea „cunoaştere imediată"- la existenţa lui Dumnezeu prin care omul se îndumnezeieşte.

Prin intermediul cunoaşterii religioase, fiinţa umană îşi regăseşte echilibrul care împrăştie neliniştea şi îndoiala şi îi asigură o convieţuire într-un cosmos, adică într-o ordine şi o unitate depline.

Aşadar, omul creştin poate aspira la reconciliere şi la redempţiune, acea *sotirie* care îi permite accesul spre ordinea divină, chiar dacă nu a parcurs treptele sfinţeniei şi nu a traversat tipurile importante ale creştinului: mirele, pelerinul şi misticul.

Antropologia creştină deschide drumul prin care omul poate să înţeleagă cum e cu putinţă să rămână om, o dată cu momentul Creaţiei.

„Venirea lui Iisus în lumea naturii şi în istorie a definit şi mai mult factura spirituală a omului şi i-a deschis calea mântuirii; a coborât aici în ordinea naturală fără să-şi piardă calitatea spirituală. Punerea în contact a celor două lumi a creat condiţia unei tragedii, dar a făcut cu putinţă manifestarea spiritutală a omului care trebuia reabilitat"[Bernea 1996:33-4].

Astfel, se configurează două mari atitudini cu privire la ordinea naturală: prima atitudine constă în desconsiderarea ordinii naturale în raport cu existenţa umană; a doua atitudine vizează inevitabil prefacerea ordinii naturale în sensul noului spirit. Prima atitudine se opune faptului că lumea aşa cum o percepem aparţine creaţiei, ajungând la negaţie. Un lucru devine cert: lumea nu poate fi eludată, cum eronat susţine prima atitudine, ci ea poate fi transformată. Venirea lui Hristos duce la restabilirea ordinii spirituale pierdute şi implicit la redobândirea demnităţii omului. Această venire hristologică coincide cu ceea ce părintele Dumitru Stăniloae numeşte „restaurarea Omului". Existenţa spirituală îşi recapătă şi valoarea soteriologică de exerciţiu spiritual, chiar în paradigmele lui Ignatius de Loyola, prin meditaţie şi rugăciune, mistică şi asceză ca acte cathartice. Aşadar, viaţa spirituală începe în momentul în care conştiinţa umană se apropie de Dumnezeu, realizând o legătură puternică între Creator şi creatura sa. Străduinţa omului de a cunoaşte dragostea şi de a re-face relaţia cu opera divină îl conduc pe om spre actul liber şi creator.

În mentalul creştin, concepţia despre om se fundează pe două aspecte esenţiale: *Imago Dei* în făptura umană - preferăm terminologia teologică de făptură şi nu cea metafizică de fiinţă - şi întruparea lui Dumnezeu în om. Acest al doilea aspect caracterizează *mutatis mutandi* antropologia creştină care se dezvoltă pe ideea de Dumnezeu-om.

Ernest Bernea a observat foarte bine acest lucru, insistând pe răsturnarea de poziţii a religiei creştine atunci când tratează chestiunea raportului dintre om şi Dumnezeu. Perspectiva veterotestamentară este depăşită prin această schimbare apodictică de poziţie, universalitatea divinităţii nemaiapărând în ipostaza unei instituţii autoritare.

Perspectiva neotestamentară, prin acest act al întrupării, reglează relaţia dintre Dumnezeu şi om, dându-i acestuia din urmă posibilitatea unei adevărate îndumnezeiri (*theosis*).

Antropologia creştină nu poate ocoli acest aspect al întrupării atunci când vrea să cunoască şi să definească omul. Întruparea reprezintă marele mister al existenţei umane prin care lumea s-a schimbat profund din temelii. Ernest Bernea explică acest act extraordinar al întrupării prin faptul că aceasta „se integrează creaţiei iniţiale; este deci, o desăvârşire a genezei, a trecerii cuvântului, a logos-ului în planul realităţii. Întruparea înseamnă o prezenţă activă în sfera de existenţă umană, factor decisiv în raportul omului cu Dumnezeu. Lucrurile au fost duse mai departe atunci când întruparea a fost văzută ca o transformare a lumii întregi, a cosmosului însuşi, mai departe deci de zona atât de fecundă a condiţiei omului" [Bernea 1996:38].

Percepută ca un Act al eternităţii lui Dumnezeu şi al naşterii în trup asemenea omului, Întruparea lui Dumnezeu-Fiul este corelată de către Sf. Maxim Mărturisitorul cu problema mântuirii. Modul de întrupare nu este unul obişnuit, ci este unul care s-a împlinit la nivelul ordinii spirituale. Are perfectă dreptate Ernest Bernea când afirmă că nu se poate face antroplogie creştină fără acest fundament care este actul întrupării împlinit în Dumnezeu-om. Iisus este „cel care punctează eternitatea şi o aduce în timp" (Petre Ţuţea). O dată cu acest mister, are loc o revelaţie a unui nou Adam, a unui nou om spiritual, transfigurat şi capabil să aspire la mântuire. Sensul profund al acestui act în noua condiţie a omului constă într-o apropiere reală, vie şi durabilă de dubla natură hristologică, dincolo de orice caracter formal şi abstract. Modelul christic a metamorfozat cosmosul şi umanitatea, sădind în sufletul omului setea permanentă de Absolut. Prin urmare, antropologia creştină încearcă să împlinească omul prin acest model al lui Iisus.

Această teorie antropologică creştină, propusă de Ernest Bernea şi centrată pe câteva probleme importante: omul în lume ca existenţă specifică, omul şi viaţa spirituală, raportul dintre om şi Dumnezeu, întruparea lui Iisus Hristos, poate constitui premisa pentru o întreagă fundamentare şi închegare a unei Antropologii creştine.

Bibliografie:

1 Ernest Bernea 1996. *Crist şi condiţia umană,* Bucureşti, Cartea Românească.

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

Teleprezență sau participare?

Sebastian Corneanu

Power on...

Prim plan, persoană publică explicând cum stă situația din țară – change...

Plan general, mulțime în panică, conflictul din Orientul Mijlociu continuă - change ...

Prim plan, personaj feminin cu figură fericită expune mândră o cutie de detergent – change ...

Plan general, elicopter trage cu rachete într-o mașină de teren – rămân până la reclame...

Prim plan, personaj masculin prosper vorbind la mobil cu doar doi cenți pe minut – change ...

Plan general, reluarea unei faze de gol – nu sunt microbist, change ...

Prim plan, personaj feminin mărturisește personajului masculin din cadru că-l iubește – change ...

Locul acțiunii – interior, personaj masculin sau feminin, plictisit, în fața televizorului...

Channel 1...

Este indiscutabil faptul că televiziunea, ca mediu în sine și televizorul, ca obiect, au devenit un reper important al existenței cotidiene individuale. Astfel, de la stadiul de prezență fizică, asimilabil mai mult sau mai puțin cu o piesă de mobilier, televizorul a evoluat, devenind o "fereastră către lume", ca în cele din urmă să ajungă într-un stadiu în care funcția sa de obiect este minimalizată, subordonată fiind unei funcționalități simbolice, în care acesta nu mai este perceput ca suport fizic de transmitere a informației, ci ca mediu în sine. Ca să folosesc un termen des uzitat în domeniul IT, televizorul nu mai este perceput ca o componentă "hardware", ci ca un mediu "software".

Channel 2...

Această mutație, dincolo de procesul individual de raportare la mediul înconjurător imediat, în care televizorul este un obiect fizic cu o funcționalitate precisă, pune în evidență o nouă relație pe care individul o stabilește cu realitatea.

Nu este nevoie de prea mult efort pentru a intui cine este personajul masculin sau feminin care stă în fața televizorului, chiar dacă el este desemnat prin termenul generic de "public țintă".

Indiferent de definiție, acel personaj este considerat un ecran, pe care televiziunea nu face altceva decât să-și proiecteze mesajele.

Desigur, impresia pe care o are despre sine respectivul personaj este că el nu poate fi manipulat, deoarece, în primul rând, este selectiv față de conținutul mesajelor vehiculate de televiziune și, în al doilea rând, are suficient discernământ ca să se plaseze în afara contextului narativ conținut în mesajul receptat prin intermediul televizorului. Ceea ce nu știe el este că, mai mult sau mai puțin, se încadrează într-un tipar sociopsihic specific, cuantificabil, care îl transformă în public țintă pentru un anumit mesaj, conform unei strategii precise de marketing.

Un alt lucru la care individul nu cred că a reflectat vreodată este relația personalizată pe care o are cu mediul în sine, în speță componenta "software" a televizorului.

Channel 3...

Nu intenționez să fac o analiză a procesului manipulării publicului prin intermediul televiziunii, ar fi o sarcină similară cu cea a lui Sisif. Ceea ce mă interesează cu adevărat este modul în care personajul de mai sus se raportează la conținutul mesajelor TV, inseparabile de televizor ca și canal fizic de comunicare, și, prin ele, la realitate.

În fapt, televizorul nu este decât unul dintre multele obiecte dedicate comunicării mediate care alcătuiesc

Change channel

mediul tehnologic în care evoluează individul. Ceea ce-l deosebește însă de celelalte obiecte, excluzând computerul, este caracterul sinestezic al experienței, văzul și auzul ca modalități de percepție fiind angrenate în totalitate în procesul asimilării informației, din aceasta decurgând atât senzația prezenței, cât și sentimentul participării pe care îl are individul.

Nu intru în detalii privitoare la modul în care înalta definiție audio-video a televiziunii modifică percepțiile individului prin stimulare senzorială, deși senzația prezenței și sentimentul de participare sunt direct provocate de aceasta. Interesant este fenomenul nedisocierii conștiente, la nivel individual, a senzației prezenței de sentimentul de participare. Ca fenomen, aceasta pune în evidență atât modul pasiv în care persoana se raportează la mesajele vehiculate de televiziune, din care decurge senzația prezenței, cât și implicarea afectivă în experiența produsă de aceasta, ca mediu integrativ, din care rezultă sentimentul de participare.

Channel 4...

La o analiză superficială se observă că modul pasiv în care individul se raportează la mesaje este un rezultat al unidirecționalității canalului de comunicare. Desigur, acesta este un punct de vedere pertinent din perspectiva tehnicilor de comunicare, care ia însă în calcul doar relația personalizată spectator-ecran TV. În marea majoritate a cazurilor, această interpretare consideră că ecranul TV este un aparat de proiecție, care proiectează imagini-mesaje asupra ochiului spectatorului, devenit la rândul său ecran.

Channel 5...

Ceea ce pierde însă din vedere această interpretare este caracterul empatic al relației spectator - televiziune ca mediu, aceasta, ca extensie a ochiului-urechii, implicit a sistemului nervos în spațiu și timp, constituindu-se într-o sistem de relație între universul simbolic al reprezentărilor mentale individuale și realitatea mediului social sau natural.

Channel 6...

Cu alte cuvinte, televiziunea "traduce" realitatea mediului social sau natural în forme ale experienței individuale, empatia în acest caz fiind direcționată către capacitatea mediului de a reflecta realitate și nu către mesaje.

Desigur că aceasta se referă strict la operația de "traducere" a realității sociale sau naturale imediate în mesaje care fac referire la un timp și loc specific, caz în care senzația prezenței pe care o are individul determină în mod direct sentimentul de participare și intensitatea acestuia.

Channel 7...

Pornind tot de la funcția mediului, alături de capacitatea acestuia de "traducere" a realității în mesaje cu caracter preponderent descriptiv, apare și capacitatea de "configurare" în mesaje cu caracter fictiv, care nu fac trimitere la o realitate imediată.

În această situație mesajele nu fac referire la un timp și loc specific, ci extind spațiul prin crearea unui prezent continuu, în care trecutul, prezentul și viitorul coexistă, fiind însă subordonate ficțiunii narative conținută în mesaj. Caracterul descriptiv al mesajelor nu dispare, ci se subordonează unei forme narative, în care realitatea este recompusă conform unui program. Cu alte cuvinte capacitatea de "configurare" a mediului implică procesul de elaborare a mesajelor cu caracter fictiv, care nu mai reflectă o realitate imediată, ci sunt construcții narative bazate pe ficțiune.

Din punct de vedere al percepției, spectatorul, deși sesizează caracterul fictiv al mesajului, are senzația prezenței, în principal datorită empatiei pe care o are față de mediu în sine. Deși el știe că mesajul nu reflectă o realitate imediată, el se simte prezent datorită capacității implicite a mediului de a "traduce" realitatea în forme ale experienței individuale. Însă în acest caz sentimentul de participare este cel care determină intensitate senzației prezenței, deoarece procesul de asimilare a mesajului cu caracter fictiv este strict determinat de modul în care spectatorul personalizează mesajul.

Channel 7...

Ce este interesant din punct de vedere al mecanismului percepției individuale este faptul că senzația prezenței este un rezultat direct al empatiei față de mediu în sine, în vreme ce sentimentul de participare este rezultatul direct al empatiei față de conținutul mesajelor vehiculate.

Pornind de la capacitatea mediului de a "traduce" și de a "configura" realitatea, se poate afirma că senzația prezenței și sentimentul participării sunt produse de relația individ – televiziune ca mediu, ceea ce înseamnă că spectatorul nu este pasiv față de televiziune ci, într-un anumit sens, contemplativ. Deși pare un pic forțată afirmația, spectatorul nu privește televizorul, ci îl contemplă, anulându-și o parte din gândirea asociativă în favoarea unei comuniuni senzoriale cu mediul, proces din care rezultă senzația prezenței și sentimentul participării pe care îl are el ca individ.

Channel 8...

Desigur, spectatorul este selectiv față de mesajele vehiculate. Chestie de gust. În plus, el are discernământ. Chestie de sentiment al independenței și iluzie a obiectivității. Ceea ce nu știe de fapt este că, dincolo de toate iluziile obiectivității, senzația prezenței și sentimentul participării pe care le produce televiziunea fac din el un soi de mistic, membru al unui cult care are ca obiectiv cotidian de-conectarea prin integrarea senzorială într-un soi de Nirvana electronică.

Channel 9...change... channel 10... change... channel 11... change...

Shutdown...

Două narațiuni, două vârste ale povestirii

(Urmare din pagina 4)

Începând cu detaliul care îi arată neîndrăznind să-l atace câtă vreme era înarmat și, chiar și atunci, doi contra unul, până la finalul lor "chinuiți de Dumnezeu", cei doi, oameni reali, unul dintrei ei supraviețuind narațiunii, sunt pe cale de a prelua roluri tradiționale, în paralel cu numeroase alte figuri, mai ales din epica populară.

O figură aparte, parcă și ea ruptă din balade, este cea a fratelui fierar care în două rânduri taie cătușele eroului, dându-i adăpost și salvându-l. Individualizarea lui e minimă deși povestitorii îl cunosc, fie și numai indirect, iar funcția sa este fixă și fără vreo derivație în dublarea episodului evadării de sub escortă. "O vinit la frate-su aișea și frate-su i-o tăiat iară fiarăle și i-o dat lapte pă gură știu că spunie că prima dată o mărs c-o avut lapte și iute i-o dus lapte și i-o băgat pă gură să mânșe și mâncare. "

În porțiunea mediană a ambelor povestiri senzaționalul este la el acasă. Pe de o parte, fata, "de o frumusețe rară", care cântă și călărește, pe de altă parte luptătorul ilegal care se împotrivește unei lumi în căutarea sa. Evadările lui Pataș ar merita o verificare istorică mai amănunțită în documentația vremii fiindcă, dacă cea de-a doua: "și iel înaintea lor și liegat și la mâni și ... ce i-o dat lui în cap de - 'naintea lor numa' s-o țâpat de-a bârdivala pă prăpastie-n jos cătă pârâu. Și iei o rămas pă cărare! Până când or ajuns șeia pă fundu' părăului ista... îmi pare c-o fost doo noaptea... nu știu... N-or mai dat de iel. Iel o dispărut. Legat așa cum o fost." pare o narativizare a unui fapt posibil; în schimb prima (în ordine cronologică) aduce mai degrabă cu un motiv preluat din filmele de aventuri "când l-o arestat prima dată, s-o dus la gară cu miliția și o zâs că merje la veceu. și miliția nu știu cum n-o fost... o avut încriedere-n iel că iera... ca un uom așa, mai serios, așa iera... și criezi că nu o fujit?"

Ceea ce deopotrivă unește și desparte cele două narațiuni este finalul dramatic. Ambele personaje mor. Primul prin sinucidere sau boală cerebrală datorată nebuniei, al doilea prin împușcare. Melania rămâne același personaj pasiv, distins prin intensitatea sentimentelor. Moartea ei prin înec sau boală capătă tragism atât prin acumularea epică ce o precede, cât și prin înmormântarea fastuoasă, nepermisă familiei până ce "hinteiele" cu cei care au cunoscut-o nu sosesc să înnegrească platoul din fața cimitirului de sat. "Când o murit ie, s-o dat telefoane păstă tătă țara. Atunși nu o fost mașâni ca acuma, numa hinteie, așa o zâs, nu șaretă sau șeva, numa hinteie. Și spuné mama - fie iertată - că atâtea hinteie o fost aicea de ceva nemaipomenit!„

Moartea lui Pataș în schimb nu pare atât de dramatică prin acumulare. Dimpotrivă, după cea de-a doua evadare, ascultătorul se așteaptă mai degrabă la o continuare a aventurilor acestuia, este însă denunțat de unul din membrii propriei familii într-un început de simetrie, fiindcă la începutul povestirii am fost avertizați de teama acesteia: "ș-atunșea soră-sa să temea că - no! - o arăstează și pă ie, ș-o bate, și ... pântru iel. Și tăt o zâs cătă iel că să nu mai vină la iei atâta că să le facă necaz și sâ sâ predeie. Ș-atunșea așela s-o dus și o stat în Așiuța la șeva cunoștiință". Dramatismul în schimb este câștigat după împușcarea eroului, prin ruperea oricăror cutume în înmormântarea lui, rupere care, la distanță de câteva minute de povestire, este atribuită întâi soției personajului, ca apoi să fie pusă pe seama autorităților. Este porțiunea de relatare care, ni se spune cu cea mai mare emoție, vocea, altfel cu accente vehemente a povestitoarei, luând un ton de o tristețe covârșitoare.

"BI: Iel (soțul naratoarei n.n.) zâșea că s-o dus, ș-o găsât o păre dă poalie cum purtăm noi d-aieste la iel acolo acasă și le-o luat și le-o dat pă iel și l-or dus așa și l-or băgat, l-or dus p-un căruț, l-or dus nu știu care ...

Ș-așa l-or îngropat ca pă un.. ca pă un câinie! Nu i-o mai făcut nime' nișî copârșeu, n-a mai lăsat nișî să-i facă șineva, c-amu tăți îs... că n-o lăsat poliția, miliția. "

"Memoria simbolică" spune Ernst Cassirer "este procesul prin care omul nu doar își iterează experiența trecută, ci și își reconstruiește această experiență" [Cassirer 1953:74]. Cele două comunități vizitate de noi prezintă, după cum am încercat să sugerăm prin această analiză comparativă succintă, o memorie simbolică activă și constructivă, care n-a încetat de la cele câteva legende etiologice arhaice înregistrate de noi sporadic, până la trecutul recent, să resemantizeze și să se folosească simultan atât de epicul realului, cât și de mijloacele tradiționale de construcție artistică pentru a-și sublinia permanent propria personalitate de grup.În grade diferite de maturizare, dar recognoscibile ca făcând aceeași slujbă comunității, cele două nuclee de narațiuni își exercită rolul de factor coeziv al celor două sate și de legitimare în fața outsider-ului. Așa cum funcționează ele acum, în dinamica procesului narativ, ambele constructe epice pot să se constituie în cărți de vizită vii și puternice în fața omogenizării culturale inerente epocii. Ține de vigoarea comunităților în care ele s-au născut, dar și de noi, societatea posibil consumatoare a unei asemenea "mitologii", ca astfel de fenomene cu implicații sociale și artistice să ia o amploare pentru care poate nu au fost făcute, dar care le-ar putea da șansa unei oferte mitologice alternative cu un profit cultural considerabil.

Bibliografie:

1. Richard Bauman, Charles Briggs 1990. *Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life* în "Annual Review of Anthropology".

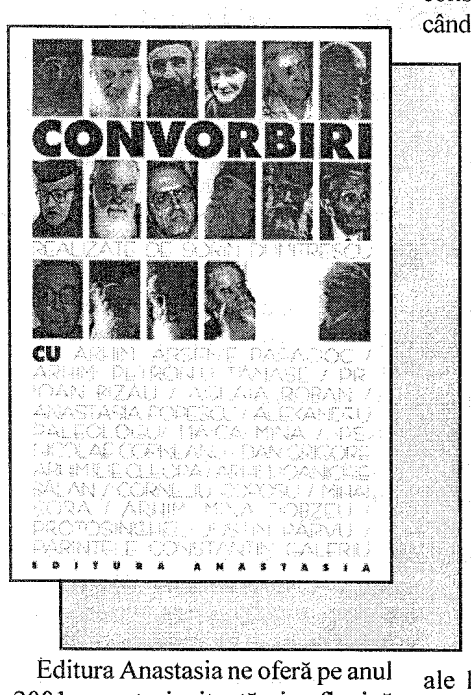
2. James Clifford 1988. *The Predicament of Culture*, Cambridge-Harvard University Press.

3. Cornelius Castoriadis 1987. *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge, MIT Press.

4. Ernst Cassirer 1953. *An Essay on Man*, New York, Doubleday.

Centrul Județean pentru Conservarea și Promovarea Culturii Tradiționale Dolj

Pentru un dialogism autentic



Editura Anastasia ne oferă pe anul 2001 o carte incitantă şi reflexivă deopotrivă, o carte problematizantă şi incisivă despre ceea ce am numit "pentru un dialogism autentic". Este vorba despre "Convorbirile" extrem de interesante şi pline de miez realizate de Maestrul Sorin Dumitrescu cu Arhim. Arsenie Papacioc, Arhim. Petroniu Tănase, Pr. Ioan Bizău, Aglaia Roban ("mămăluca"), Prof. Anastasia Popescu (mama Sica), Alexandru Paleologu, Maica Mina, IPS. Nicolae Corneanu, Dan Grigore, Arhim. Ilie Cleopa, Arhim. Ioanichie Bălan, Corneliu Coposu, Mihai Şora, Arhim. Mina Dobzeu, Protosinghelul Justin Pârvu şi Părintele Constantin Galeriu. Sorin Dumitrescu spune că "cele 18 convorbiri strânse laolaltă în acest volum sunt benzile sonore proiectate între 1992-1995 la Serile Darvari, expresii mensuale, contemporane perioadei în care fundaţia Anastasia a avut sediul în mirabilul schit"(p.V). Aceste manifestări culturale cu ample implicaţii spirituale din prima jumătate a deceniului 9 trebuie percepute ca fenomene intelectuale relaţionale, conivente cu fenomenul extraordinar al Pieţei Universităţii, reprimat brutal în iunie 1990. Al doilea moment al dialogismului cultural şi spiritual l-a constituit ambianţa Serilor Darvari, când creştinii Pieţei s-au simţit solidari în închegarea un nou dialog, care, din păcate, a fost şi el întrerupt. Videoconvorbirile - atât textul, cât şi transcrierea acestuia, realizată cu mult profesionalism de Nicoleta Cristea - nu pot fi deloc fragmentate de mediul Serilor Darvari. Toate convorbirile realizate de Sorin Dumitrescu cu diverse personalităţi culturale şi ecleziastice urmează un tipic comun, adică tema dezbaterilor a fost aceeaşi, doar amprenta fiecărui interlocutor l-a determinat pe Maestru să-şi adapteze, sub raportul discursului, modalitatea de a intervieva. Trebuie să remarcăm abilităţile şi subtilităţile de gândire şi de expresie ale lui Sorin Dumitrescu care i-au permis să poarte discuţiile pe diferite câmpuri de problematizare, domnia sa fiind asemenea daimon-ului iscoditor şi căutător de esenţialităţi. Într-adevăr, ceea ce lipsea mediului societal post-decembrist era tocmai posibilitatea de a intra într-un dialog onest - *sine ira et studio* - şi serios asupra unor chestiuni culturale, spirituale şi chiar politice cu miză foarte mare. Deşi ultimele convorbiri datează după 1995 - este cazul dialogurilor cu Mihai Şora, cu Arhim. Mina Dobzeu, al doilea dialog cu Arhim.

Ioanichie Bălan, cu Protosinghelul Justin Pârvu şi cu Părintele Constantin Galeriu -, după întreruperea momentului Darvari, dezbaterea culturală s-a fixat, în primul rând, asupra relaţiei dintre societatea civilă, laicat şi Ecclesia, comunitatea religioasă. Este important - chiar dacă a fost pentru o perioadă de trei ani - că s-a început atunci comunicarea între mireni şi cler, comunicare stopată fatalmente de o jumătate de veac de comunism.

Problemele abordate vizau revigorarea, reînnoirea vieţii bisericeşti, re-poziţionarea raportului dintre Biserică şi Stat, în sensul autonomiei celor două instituţii, al comunicării acestora în orizontul binelui comun, reinventarea elitelor distruse de totalitarismul comunist, însănătoşirea morală şi culturală a societăţii româneşti. Convorbirile vizează, de asemenea, de-parazitarea spaţiului cultural, politic, social impregnat de vechile elemente care blochează, efectiv, procesul de asanare morală şi mentalitară.

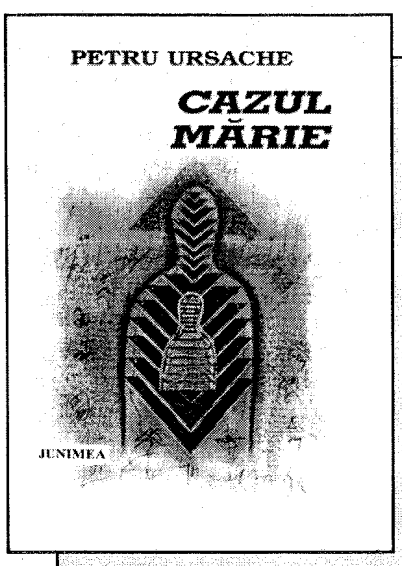
Printre altele, se discută şi problematica instituţiei monarhice ca o posibilă soluţie de depăşire a crizei prezente. De-comunizarea României trebuie să înceapă printr-o revitalizare spirituală profundă - reforma învăţământului, introducerea în şcoli a orelor obligatorii de religie, nu doar opţionale sau facultative, formarea educaţiei religioase, conştientizarea rolului enorm pe care îl joacă Biserica şi centrele monahale, respectiv mânăstirile ca focare de păstrare în forma cea mai pură a tradiţiei creştine - şi printr-o purificare culturală, instituţională şi structurală masive.

Convorbirile realizate de Sorin Dumitrescu permit decelarea unor tipuri aparte, a unei taxinomii a elitelor: astfel există tipul monahului, al călugărului trăitor adânc al Ortodoxiei (Arhim.Arsenie Papacioc, Ilie Cleopa, Petroniu Tănase, Ioanichie Bălan, Mina Dobzeu, Protosinghelul Justin Pârvu); tipul preotului misionar, al pelerinului creştin (Pr.Ioan Bizău, Maica Mina, Pr. C.Galeriu), tipul ierarhului profund (IPS Nicolae Corneanu), tipul omului simplu, cunoscător şi practicant al credinţei creştine (Aglaia Roban); tipul duhovnicului, al misionarului (Mama Sica); tipul Intelectualului Autentic (Mihai Şora, Alexandru Paleologu şi Dan Grigore), tipul supravieţuitorului, al luptătorului (C. Coposu).

Tipul Intelectualului poate fi considerat şi tipul mirelui, al îmbrăţişării adevărului Revelat şi al trăirii acestuia. Se cuvine să subliniem pledoaria lui Mihai Şora pentru profesorul Nae Ionescu, un portret foarte frumos ce continuă şirul evocator al discipolilor şi elevilor Profesorului. (De altfel, dialogul cu M. Şora a fost publicat şi de "Jurnalul Literar", în nr.-ul din septembrie 1998). Toate dialogurile realizate de Sorin Dumitrescu cu diversele personalităţi se constituie în adevărate regaluri de erudiţie culturală şi de trăire spirituală, îndemnând la reflecţie şi meditaţie. Pentru iniţiativă luată, Sorin Dumitrescu merită toată admiraţia şi tot respectul, domnia sa reuşind un lucru extraordinar: coagularea personalităţilor culturale şi ecleziastice într-un dialog autentic pe marginea unei probleme majore în România: destinul cultural şi spiritual.

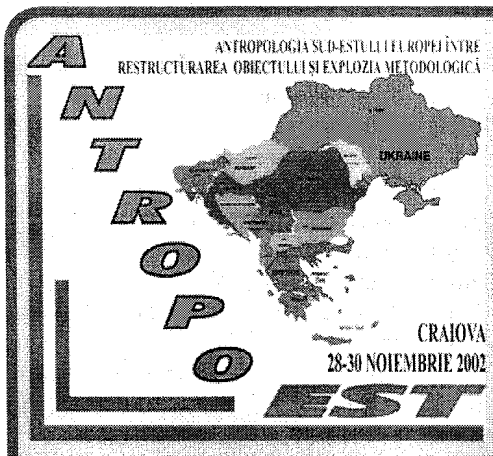
(Constantin Mihai)

Cazul Mărie sau despre o cazuistică a frumuseţii tradiţionale româneşti



Cazul Mărie sau Despre frumos în cultura orală pare a fi iniţial o prelungire a preocupărilor etnologului şi esteticianului Petru Ursache, dezvăluite cititorilor de câteva cărţi anterioare: *Poetică folclorică* (Junimea, Iaşi, 1976), dar mai ales *Prolegomene la o estetică a folclorului* (Cartea Românească, Bucureşti, 1980) şi *Etnoestetica* (Institutul European, Iaşi, 1998). Dar, dacă *Etnoestetica* se definea printr-un demers teoretic şi taxinomizator, implicit conceptualizat şi conceptualizator, "Cazul Mărie" este, mai degrabă, o lucrare doveditoare, aplicată şi analitică, o încercare, reuşită, altminteri, de rostuire a frumosului oral. Şi nu a frumosului, ci a frumuseţii, cum ni se mărturiseşte, căci "frumosul sileşte la abstractizări conceptuale "este sobru, distant", pe când frumuseţea "este mai lirică, ...dă viaţă formelor, într-un cuvânt «se arată» zâmbitoare şi senină" (p. 197). Disocierea frumos / frumuseţe ni se pare motivată suficient, mai ales printr-o susţinere filosofică: nu o carte despre *animus*, ci despre *anima* (în sensul clasic, dar conotat substanţial de teoriile lui Jung).

Istoria "naşterii" acestei cărţi ne-o lămureşte chiar autorul: "intenţia iniţială nu a fost să scriu o carte, ci un singur articol cu tema: *frumuseţea ca dar al apei*. Cu acest prilej, am redescoperit-o pe Afrodita. Mergând pe firul apei, din colecţie în colecţie de documente, am constatat că şi focul are virtuţi magice în aducerea la iveală a frumuseţii"(p. 197). De aici, structura cărţii capătă o extindere concentrică. După *Cazul Mărie* - "o isterie de angoasă", determinată de un cosmos negativ, ne sunt decodate două "diptice opozante": apă vie/apă moartă şi soare bun/soare negru, de fapt, corespondenţe simbolice ale unor categorii estetice şi morale. O estetică a elementelor completează construcţia ca o necesitate teoretică. Urmează trei capitole pe care noi le considerăm şi cele mai reuşite şi, în bună parte, inedite pentru folcloristica şi etnologia românească: *Peisaje*



CENTRUL CREAŢIEI POPULARE DOLJ
În colaborare cu
UNIVERSITATEA DIN CRAIOVA, FACULTATEA DE LITERE
ŞI MUZEUL OLTENIEI, SECŢIA DE ETNOGRAFIE

anunţă:

Conferinţa internaţională de etnologie şi antropologie
"ANTROPO EST"
Antropologia Sud-Estului Europei între restructurarea obiectului şi explozia metodologică"

Craiova
28-30 noiembrie 2002

Organizatorii îşi propun ca manifestarea să reprezinte un cadru de dezbatere pentru specialiştii din ţară şi străinătate, preocupaţi de (re)definirea limitelor epistemologice ale câmpului actual de cercetare pe care îl abordează.

Conferinţa se va desfăşura pe trei mari secţiuni:

1. Folcloristica: *Perspectivele "ştiinţei": (in)dependenţă sau disoluţie.*
2. *Home Ethnology*: *De la rigoarea metodologică la eseul "ştiinţific"*
Identitate şi globalizare.
Regiune şi regionalizare.
3. Antropologia: *Limbaje şi reprezentări.*
Percepţie obiectivă şi prejudecată culturală
Proteism şi dispersie

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj

celeste / Peisaje terestre, *Modele de frumusețe și portrete eroice* și *Geografia lui "dincolo"*. În finalul lucrării, pentru completarea opozantă a frumosului o *Estetică a urâtului*.

Autorul, exigent în ceea ce privește arhitectura lucrării (vezi *Încheierea care deschide*), construiește nu pe verticală, ci pe orizontală, "din aproape în aproape", dar concentric, iar spiritual vorbind, rânduiește "dincoace", dar cu trimiteri sistematice la "dincolo".

"Zidirea" întru frumusețe, care ni se propune, este, *de facto*, o reificare științific-demonstrativă, dar sensibil nuanțată prin analize simbolice, analogii, comparații etc. Avem de-a face cu o "zidire" pe un teren teoretic anticrocian, pe o țesătură prefigurată deja în *Etnoestetica*, care poartă amprenta mult îmbogățită a lui "utile dulci", a ideilor platoniciene referitoare la ordine, gust, măsură, armonie, simetrie, moralitate, adevăr, a unei părți a ideilor kantiene (exceptând reflexia și intersubiectivitatea); totodată, stratul teoretic al lucrării asimilează câteva dintre teoriile blagiene, dar și încrâncenările folcloristicii românești de după începutul secolului XX în a susține și demonstra specificitatea și necesitatea interpretării specifice a frumosului folcloric.

Complementaritatea structurilor lucrării provine însă și din interior, din conceperea duală a categoriilor estetice, morale, simbolice etc: frumos-urât, util-inutil, adevăr-minciună, bun-rău; de aici, pe un alt plan al interpretării: apă/foc, apă vie / apă moartă, rai / iad, celest /terestru. De cele mai multe ori, se stabilesc și corespondențele și translările semantice funcționale între aceste dublete operatorii.

Petru Ursache persuadează în "Cazul Mărie" asupra frumuseții ca spectacol căci ea "cheamă sărbătorescul pentru că reprezintă o încununare de virtuți ce au nevoie de un cadru ritualizat ca să se manifeste corespunzător intereselor individuale și de grup"(p. 26); sau "sociabilitatea însăși reprezintă o latură a sărbătorescului" (p. 33).

Imperioase și indenegabile sunt exprimările citate mai sus, ținând cont că trăitorul în și întru tradiție aparține unei comunități organice și nu uneia contractuale, că el tinde sistematic să se integreze în spațiul socio-cultural definitoriu și identificator prin inițiere și printr-o *paideia* formativă și normativă. În acest context, exprimările lui culturale îi definesc și îi statuează relațiile și corespondențele cu semenii, cu cosmosul, cu divinitatea etc. Poate fi considerat comunitarul folcloric, ne sugerează autorul, nu numai *homo symbolicus*, ci și *homo aestheticus*, câtă vreme este creator și gustător de frumos.

Remarcabilă, dar deloc surprinzătoare, având în vedere opera și cariera universitarului ieșean Petru Ursache, este ușurința cu care validează și domesticește referențialul în demonstrație, un referențial mitologic și folcloric de o mare diversitate. Trecerea de la textul mitologic la cel folcloric, acolo unde este cazul, pare firească căci, în principiu, cultura tradițională românească nu trebuie înțeleasă ca un stoc de trăsături culturale, de sedimente imuabile, ci ca o structură dinamică în timp care a importat natural influențe, împrumuturi acceptate sau nu, filtrate de/și prin raportul tradiție-inovație din perspectiva unor coduri preexistente. Analizele detaliate și nuanțate pe textul folcloric (fie că este vorba de colind , baladă, descântec, legendă, basm, paremiologie, lirică etc) demonstrează cu prisosință aserțiunea de mai sus. Petru Ursache se sfiește cu bună știință să formuleze apodictic pentru că "tradiția are un caracter mozaicat (în diacronie se împletește din izvoare diverse, iar în sincronie sacrul se împletește adesea cu profanul, frumusețea va căpăta și ea o înfățișare plurivocă" (p. 52).

Putem considera această carte și una a deschiderilor către "spații" culturale puțin sau deloc studiate de etnologia românească; un volum care prin succinte comunicări invită la meditații asupra relației sacrului cu profanul (p. 42-44), asupra libertății conștiinței mitice (p. 55), asupra dinamicii modelului "de frumusețe întemeiat pe concepte clasicizante"(p. 65), asupra interferențelor toposurilor culturale terestre cu cele imaginare (capitolele *Peisaje celeste*, *Peisaje terestre*), asupra nuanțelor unei eventuale contiguități cultural / estetic (p. 161), asupra uniformității frumosului în raport cu urâtul (p. 177), asupra posibilelor interpretări psihanalitice ale textului folcloric (vezi subcapitolul *Cazul Mărie*).

Dincolo de "leneveala" în analize și contemplarea "formelor frumoase și sensibile", cum declară ironic și autoironic autorul, constatăm, chiar de la prima lectură pertinența și subtilitatea tăieturii științifice și, mai ales, rafinamentul întru scris. Ne amintește *Cazul Mărie* de cărțile maestrului Gaston Bachelard (constatare cât se poate de subiectivă).

O undă subțire, sentimentală traversează această carte, mai precis, simțim în ea și parcă suntem siliți să conștientizăm că nu putem scrie despre cultura tradițională românească fără...*anima*. Într-adins!

(Cornel Ducan)

Comunitatea românească de pe Valea Timocului Bulgăresc

Una dintre zonele cele mai interesante pentru cercetătorul etnolog român rămâne, fără nici o îndoială, aceea a minorităților etnice și a celor naționale, spații "grele" și complexe de analiză, poate tocmai și datorită barierei mentalitare pe care o are acesta de traversat în abordarea lumii *Celuilalt*. Mai mult, reticența asumării cercetării unei astfel de zone vine, poate, atât din incapacitatea structurală a etnologului român, format la o școală axată cu precădere pe studiul spațiului românesc cuprins între frontierele țării, de a depăși această delimitare, cât și din lipsa posibilităților reale de a face cercetare academică dincolo de graniță, spațiu eminamente interzis timp de decenii. Peste toate, mai este și politica de asimilare extrem de agresivă a Iugoslaviei și Bulgariei, politică concretizată în evitarea, mai mult sau mai puțin delicată, a oricărei tentative oficiale românești de cercetare în spațiul timocean.

Nu se explică, altminteri, cum atunci când dincolo de graniță, în sudul Dunării, într-o arie destul de întinsă, fie ea Banatul Sârbesc, fie Timocul Sârbesc sau Bulgăresc, trăiește un număr destul de însemnat de români, preocupările cercetătorilor români din țară sunt mai mult decât firave, ele fiind reflectate, de-a lungul a aproape un secol, într-o bibliografie suficient de săracă.

În tot acest timp, antropologia dezvoltă un discurs științific bazat pe ideea fundamentală a cunoașterii *Celuilalt*, ca principală cale de reglare a tensiunilor apărute în urma creării *Noii Europe*, o Europă post-industrială, unită și multiculturală. Politicile de excludere/includere, având la bază dubla retorică a spațiului comunitar și a granițelor bine constituite, reprezintă o uriașă provocare pentru antropolog, care este chemat să analizeze procese complexe cum sunt aculturația și asimilarea, globalizarea și societatea multiculturală, și să ofere o soluție pentru atenuarea revigorării curentelor naționalist-xenofobe. Iar ca soluție, politicile comunitare se orientează tot mai des către punerea în valoare a *diferenței*, a ideii de cultură națională integrată spațiului comun, a toleranței prin cunoașterea și acceptarea culturală a *Celuilalt*.

Cu toate acestea, studiile românești care să aibă ca obiect comunitățile românești din afara granițelor nu par deloc să tenteze cercetarea românească. Cel puțin în anii scurși după 1989, în plin elan integrationist și în plină deschidere către cercetarea antropologică mondială, spațiul minoritar românesc din afara granițelor continuă să rămână o mare necunoscută. În afara unor proiecte de cercetare singulare, realizate, de multe ori, în condiții suficient de aspre, un plan unitar de cercetare a zonei nu a existat. Din păcate, însă, realitatea de teren obligă. Și aceasta pentru că "există în nord-vestul Bulgariei o zonă, ce înconjoară Vidinul și coboară de-a lungul graniței bulgaro-iugoslave până la Kula, în care se vorbește aproape compact românește. Ea apare ca o prelungire etno-folclorică și lingvistică a zonei Timocului, râul fiind, de altfel, un hotar ce desparte marea zonă dintre Morava și Timoc locuită de români și acest «pinten» pătruns destul de adânc în extremitatea nord-occidentală a Bulgariei", după cum scria, în 1996, Nicolae Panea în debutul uneia dintre extrem de puținele cărți având ca temă studiul minorității românești din Timoc. Zonă în care fenomenul de aculturație se află deja în faza finală, asimilarea fiind deja etapa următoare. Este vorba despre un proces de ajustare mecanică a angrenajului social, adică alienare, care are ca efect patologia deculturației, a depersonalizării. Codurile originare sunt trecute undeva în rezerva afectivă, se preiau codurile grupului ce asimilează, în condițiile în care filtrele de protecție ale grupului minoritar au fost, practic, dezactivate prin intervenție dirijată asupra generațiilor în formare – școlare și preșcolare. Prin limba grupului majoritar, lor le sunt induse elemente de cultură și civilizație proprii majorității, elemente ce vor forma noile filtre prin care pătrund informațiile dinspre exterior. Instituțiile tradiționale sunt fie refuncționalizate, fie scoase din uz. Avem un nou sistem cultural, cu toate componentele sale, calchiat pe sistemul de asimilare.

Tocmai de aceea, apariția unei noi lucrări ce tratează această arie nu poate constitui decât un eveniment aparte în publicistica academică românească și el trebuie salutat ca atare.

Cartea Monicăi Budiș, cercetător dr. în etnologie, în cadrul Institutului de Etnografie și Folclor "C. Brăiloiu", vine să se alăture eforturilor celor care au încercat să readucă în discuție o zonă deosebit de complexă așa cum este aceea a minorității românești de la sud de Dunăre, din Timocul Bulgăresc. Motivația care stă la baza proiectului său este una dublă. Cea dintâi și poate cea mai importantă este urgența nevoii de cercetare în această zonă atât de delicată. Căci, spune autoarea în primele pagini ale cărții sale, "puterea comunistă, instalată după 1944, a ignorat complet problema timoceană, ceea ce a dus la asimilarea masivă a populației timocene, la diminuarea numărului de minoritari (prin mutarea tinerilor la orașe, căsătorii mixte, refuzul unor copii de a învăța limba română etc.), la pericolul pierderii limbii și tradițiilor, în ultimă instanță la estomparea identității etnice. Este tot mai evidentă falia ce se creează între generații: bătrânii care nu știu sau cunosc în mică măsură limba bulgară și tinerii care nu mai vorbesc românește. Așa că, dacă nu se iau măsuri bilaterale urgente de redresare a problemelor curente, situația va fi din ce în ce mai tragică" (p. 38). Cea de-a doua motivație decurge din prima și are la bază ideea de cunoaștere corectă și cât mai amănunțită a realității din teren, ca element parțial în complexa operație de reevaluare a minorității românești din Timocul Bulgăresc. Astfel, rod a câțiva ani de atente cercetării de teren în satele timocene românești, lucrarea pe care ne-o propune Monica Budiș reprezintă poate cea mai serioasă *măturare* a zonei realizată de un cercetător român vreodată.

Fără a-și fi propus o privire critică asupra câmpului de cercetare, Monica Budiș face o demonstrație de forță în ceea ce privește etnologia aplicată și ne oferă un model despre cum trebuie și se poate face cercetarea de teren. Astfel, după un scurt studiu introductiv în care se încearcă o sistematizare a principalelor coordonate geografice, istorice și social-economice ale comunității românești din Timocul Bulgăresc, elemente greu de pus cap la cap datorită sărăciei bibliografice despre care vorbeam și tocmai de aceea extrem de prețioase, Monica Budiș se instalează cu fermitate în zona care-i place cel mai mult și în care se mișcă cu o extraordinară usurință. Este vorba despre discursul etnografic în sensul său clasic. Cu o acuratețe cu care deja ne-a obișnuit din ultima sa lucrare *Microcosmosul gospodăresc. Practici magice și religioase de apărare* (1998), etnograful sistematizează pe câteva segmente materialul de teren care se dovedește a fi deosebit de bogat: *așezări-gospodărie*, *obiceiuri* (cu o privire de ansamblu) și *obiceiurile* legate de construcție. Și pentru o și mai bună operare în uriașa masă de informație, autoarea suprapune un alt sistem de clasificare, în sensul că grupează așezările vlahilor din Timoc după tipul de populație, respectiv *văleni, câmpeni și pădureni*, respectând sistematizările anterioare studiului său. Odată stabilite principalele coordonate ale abordării câmpului de cercetare, Monica Budiș construiește, în mai bine de 400 de pagini, o minuțioasă radiografie a 32 de sate românești, încercând să ofere lectorului, mai mult sau mai puțin avizat, o imagine a ceea ce reprezintă la nivel etno-folcloric și lingvistic comunitatea românească din sudul Dunării, din Timocul Bulgăresc la sfârșitul secolului al XX-lea. Și, deși, în urma parcurgerii impresionantului material redat în paginile acestei cărții, specialistul simte poate nevoia unor clarificări suplimentare și, de ce nu, a studiului etnologic, în sensul lecturii critice a informației de teren, se poate spune, fără nici o urmă de îndoială, că avem în față una dintre cele mai importante contribuții etnografice la cunoașterea minorității românești din Timoc. Susținem acest lucru strict prin prisma ideii de valorificare a materialului de teren arhivat la această oră în diverse arhive specializate, material care, din motive ce sunt mai mult decât evidente oricărui lucrător în sistem, așteaptă încă trecerea Școlii Românești de Etnologie de la faza colectării de informație de teren, la aceea a interpetării sale critice.

Ori, cartea Monicăi Budiș tocmai asta face. Aduce la lumină date etnografice de o excepțională valoare, diseminând parțial un proiect de cercetare al Academiei Române. Și suntem convinși că, în ceea ce o privește pe autoare, domnia sa și-a dus misiunea la capăt cu prisosință. Este acum rândul teoreticienilor să nu rateze întâlnirea cu textul etnografic și să ducă la bun sfârșit ceea ce ar trebui să însemne o privire integratoare asupra unei importante minorități românești.

(Mihai Fifor)

Suflet Oltenesc
ISSN: 1582 - 9839

Director: Mihai Fifor
Redactor șef: Nicolae Mihai
Colegiul de redacție: Carmen Banța, Cristian Bucșa, Sebastian Corneanu, Nicolae Dumitru, Minodora Melcioiu, Marian Nicolae
DTP: Antipa Croitoru
Revistă editată de Centrul Creației Populare Dolj, Str. Al. Macedonski nr. 28, 1100, Craiova
Tel/fax: 051-12.48.44. E-mail: ccpdolj@yahoo. com

Calendarul popular al lunii martie

Minodora Melcioiu

Martie era prima lună din vechiul calendar roman şi luna a treia în calendarul iulian şi gregorian, sinonimă cu Marta sau Dochia (numele feminin al lunii în calendarul popular). Luna martie poartă numele celei mai apropiate planete din sistemul nostru solar, Marte, şi a fost dedicată lui Mars, zeul războiului.

În calendarul popular, martie reprezintă luna regenerării naturii (Germănar), a începerii muncilor agricole şi a pomenirii Moşilor.

Dintr-o perspectivă religioasă, ziua de **1 martie** este consacrată, în calendarul ortodox, cuvioasei Evdochia din Siria, care a trăit pe vremea împăratului Traian.

Aminteam mai sus că, potrivit calendarului popular, această zi este dedicată Babei Dochia. În legătură cu acest personaj din mitologia românească circulă multe legende. Cea mai cunoscută o înfăţişează sub chipul unei bătrâne păstorite care îşi păştea turma în vârful muntelui şi purta douăsprezece cojoace. Conform legendei, văzând că la întâi martie a început să fie cald, Dochia a pornit la vale cu oile, lepădând în fiecare zi câte un cojoc. Dar vremea s-a răcit brusc şi ea a îngheţat împreună cu oile.

Tot la 1 martie se sărbătorea *Mărţişorul*, legenda sa fiind legată tot de Baba Dochia. Aceasta torcea caier de lână cu fir alb şi roşu şi, găsind prin munţi un bănuţ, l-a găurit, i-a pus şnur şi l-a prins la gât.

În tradiţia românească mărţişorul era un bănuţ de argint sau de aur, cu şnur alb-roşu, legat ca talisman la gât sau la mână, cu valoare protectoare împotriva bolilor lunii martie, frecvente la schimbarea de anotimp, cât şi pentru noroc şi sănătate în cursul anului. Era purtat 12 zile şi apoi se agăţa într-un pom.

De la întâi şi până la 9 martie (zonal 12) sunt *Zilele Babelor*. Prima e ziua Dochiei, în unele regiuni şi celelalte zile având denumiri speciale.

În Oltenia se crede că fiecare om are o babă, aleasă după ordinea zilei de naştere în familie. Dacă "baba" este frumoasă şi cade în zi cu soare, este semn de sănătate şi noroc pentru tot anul.

Pe **9 martie**, în calendarul ortodox sunt celebraţi Sfinţii 40 de Mucenici din Sevastia, ostaşi, cu mare credinţă în Iisus Hristos. Legenda spune că au refuzat să se închine idolilor şi au fost pătimiţi în multe feluri. Între altele, au fost aruncaţi într-un lac îngheţat, dar cu harul şi credinţa lor au topit gheaţa şi apa a devenit caldă.

Tot la această dată, în calendarul popular sunt sărbătoriţi *Mucenicii* sau *Măcinicii*. Ei sunt tot 40, se mai numesc Sfinţi şi reprezintă Moşii neamului nostru. La această dată se crede că Mucenicii (nişte pitici în viziunea populară) bat cu maiele (măciuci) în pământ ca să-l încălzească şi să crească iarba. Şerpii care hibernează la rădăcini de soc se trezesc şi invadează pământul. De aceea, în această zi se afumă şi se ocolesc casele. Animalele şi copiii se afumă pentru a nu fi muşcaţi de şerpi.

În această zi se împart *bradoşi* sau *brânduşei*, pâinici în formă de prunc, unse cu miere şi ornamentate cu găurele, făcute cu un beţişor de soc (denumirea vine de la brânduşe, florile ce apar o dată cu încălzirea pământului). Aceştia se împart copiilor pentru a fi feriţi de boli (bubat, vărsat). Brânduşeii simbolizează înnoirea şi sfârşitul unui ciclu sezonier.

Regional, mucenicii se pregătesc sub forma unor covrigei mici (prunci), fierţi în apă cu nuci pisate, îndulcită cu miere. Sunt aceleaşi elemente de la preparatul colivei, grâul şi mierea fiind legătura dintre vii şi morţi.

Tot la *Mucenici* se beau simbolic 40 de pahare cu vin, în amintirea morţilor.

În luna martie sunt mai multe sâmbete ale morţilor. Prima este la *Moşii de iarnă*, sărbătoare cu dată mobilă legată de ciclul pascal, care anul acesta cade tot pe 9 martie.

Moşii, spiritele strămbunilor, sunt pomeniţi prin sărbători anume, dedicate lor, în care se fac slujbe la morminte şi pomeni.

Potrivit tradiţiei, la *Moşii de iarnă* se împart piftii, făcute din ciolanul afumat la Crăciun şi căni cu vin sau apă, împreună cu nelipsita colivă. În multe sate din Dolj (Orodel, Ostroveni) în această zi se taie special o găină pentru a nu fi pagubă la păsări.

În alte zone (Segarcea, Seaca de Pădure) se fac focuri rituale, se trage cu arma şi cu pocnitori pentru alungarea duhurilor rele.

Pe **10 martie** este *Lăsatul Secului de carne*. În comunităţile rurale tradiţia cere ca din această zi până la Paşte să nu se mai consume carne. De aceea, în această zi se petrece în familie şi cu prietenii. Zonal se aprind focuri cu vreascuri uscate din curte. În Oltenia acesta este focul mic.

Pe **17 martie** este *Duminica Lăsatului sec de brânză*. De la această dată începe Postul Paştelui, o etapă importantă pentru orice comunitate tradiţională, axată cu precădere asupra ritualurilor de purificare. Şi pentru că în marea sărbătoare a Învierii trebuie să intre cu sufletele curate, oamenii dau dovadă de toleranţă şi îngăduinţă în această zi: se împacă şi se iartă, copiii sărută mâna părinţilor, iar finii pe a naşilor.

Totodată se consumă şi se dau de pomană alimente rituale: brânză, ouă fierte şi plăcinte cu brânză. În această zi, spre seară, în curţi se aprind focuri rituale cu gunoiul rezultat din măturarea simbolică a gospodăriei.

Tinerii adună vreascuri, se împart în două cete şi cocoţaţi pe vreun deal sau moviliţă, fac "strigarea peste sat" sau "aoleo, Mărie!". Această sărbătoare este cunoscută pe întreg teritoriul ţării. Este o sărbătoare de înnoire a timpului ce păstrează acte rituale specifice, legate de începutul Noului An Agrar, celebrat la echinocţiul de primăvară.

Roţile de car, legate cu paie, aprinse şi rostogolite pe dealuri, sau focurile înălţate în aceleaşi locuri sunt purificatoare, menite să influenţeze pozitiv soarele care după o iarnă grea se află în cumpănă. Este momentul de luptă al frigului cu căldura. Acest ceremonial marchează dorinţa oamenilor de a veni primăvara, anotimpul renaşterii naturii şi al muncilor agricole.

Locul, ca şi denumirea acestor focuri poate varia de la sat la sat. De exemplu, la Orodelu, focurile se fac "la răscruci", la Botoşeşti-Paia se face "focul mare".La Călăraşi i se spune "bălbătaie" sau "bobotaie", la Gighera "bâlbătaie", iar la Ostroveni se aprind "bolbotăi" în mai multe puncte din sat. În jurul acestor focuri, la care asistă bătrânii, mamele şi fetele, tinerii fac strigări pentru fetele de măritat, cântă, coc porumb, beau vin.

La Cernăteşti, în dimineaţa zilei de "strigare", flăcăii taie lemne din pădure şi, îmbrăcaţi în haine de sărbătoare, cu lăutarii alături, aprind focul seara, lângă cula Cernăteştilor. Ei strigă fetele nemăritate, făcând adevărate declaraţii de intenţie în vederea peţitului. Nevestele pregătesc o mămăligă şi împart tuturor câte un cocoloş cu brânză la mijloc, numit "gâscă".

Strigăturile au uneori nuanţe satirice, vizând fetele urâte, femeile leneşe, "craii" satului sau beţivii, respectiv pe toţi aceia care prin comportamentul lor se plasează în afara normelor care definesc buna funcţionare a comunităţii.

O excepţie de la tradiţie se întâlneşte în comuna Bulzeşti unde femeile nu participă la "strigare". Grupate mai departe de foc, ele trag cu urechea la ce se spune pe deal despre ele şi fiicele lor.

După petrecerea ce se încheie noaptea târziu, există obiceiul să nu se strângă masa.

Începe o săptămână aşezată sub semnul ecvestru al cailor lui Sân Toader. Prima zi e *Lunea Ciorilor*. Resturile de la *Lăsatul secului de brânză* (fărâmituri şi coji de ouă) se aruncă ciorilor, în credinţa că astfel nu vor scoate sămânţa din brazdă.

Urmează *Marţea Vaselor*, când se spală cu leşie vasele de dulce şi se fierb lingurile de lemn.

În *Miercurea Viermilor* se opăresc albiturile din gospodărie, ca viermii să nu distrugă recoltele.

Deşi în toată această săptămână nu se lucrează, cea mai temută zi este *Joia Strâmbă* sau *Joia Iepelor*. Cei ce încalcă tradiţia pot fi "luaţi din Sân Toader" şi li se strâmbă gura.

În *Vinerea Oarbă* se mătură casa şi gunoiul se duce la marginea curţii cu ochii închişi, pentru ca păsările cerului să nu vadă recoltele şi să le strice. Tot în această zi se caută în pădure şi se scoate rădăcina de oman (*iarba mare*), plantă cabalină apotropaică.

Pe **23 martie** este *Sâmbăta lui Sân Toader* (sâmbăta morţilor), sărbătoare cu dată mobilă, legată tot de ciclul pascal.

Tradiţia românească îi conferă Sfântului Toader (împreună cu Sfântul Nicolae) controlul cursei anuale a soarelui, care, speriat de relele omenirii, vrea să se ascundă. Sfântul Toader e tânăr, are 9 cai şi fuge după el ca să-l ţină pe cer. Nu întâmplător, în iconografie, el e reprezentat călare, omorând un şarpe. Este deosebit de respectat, în calendarul popular dedicându-i-se o săptămână întreagă în care există interdicţia de a lucra. "În noaptea lui Sân Toader nu se toarce, nu se ţin şezători şi nu trebuie să fii pe drum, că te aleargă caii lui. Dacă în Joia Strâmbă te duci şi speli, noaptea vin caii lui Sân Toader şi zdupăne prin casă, şi-i visezi"[1] .

O altă interdicţie este legată de faptul că în noaptea lui Sân Toader nu se face pâine. O legendă spune că un împărat păgân a luat hrana de post creştinilor, obligându-i să mănânce dulce. Sfântul Toader i-a învăţat să fiarbă grâu, să-l amestece cu nuci şi miere. "Faceţi o colivă şi mâncaţi din ea şi aduceţi şi pomană la biserică!". Coliva, ca aliment ritual, este atribuită tot Sfântului Toader. De aceea, în ziua lui se pomenesc, din nou, "moşii". În această zi se împodobesc caii cu ierburi şi ciucuri şi se plimbă prin sat sau se aleargă. Totodată se spală părul cu oman. Fetele se uită în oglindă şi spun: "Toadere, Sântoadere/ Să-mi crească codiţele / Ca la cai comiţele".

Fiertură de oman se pune şi în apa vitelor şi păsărilor pentru a fi sănătoase. Bărbaţii îşi tund părul pentru regenerare şi prosperitate. Tradiţia spune că este bine să se scurteze şi cozile cailor.

La **25 martie** se sărbătoreşte *Blagoveştenia* (*Bunavestire*), vestirea adusă Fecioarei Maria de către Arhanghelul Gavril că va naşte pe Iisus, Fiul Omului. În calendarul popular este numită şi *Ziua Cucului*, crezându-se că de la această dată cucul începe să cânte şi se dezleagă gura tuturor păsărilor. Tot acum se întorc rândunelele.

Şi la această dată se pomenesc morţii şi se efectuează acte de purificare a spaţiului (se ocoleşte casa cu tămâie).

Am lăsat la sfârşit o altă sărbătoare a calendarului popular care se sărbătoreşte şi în februarie, dar şi în martie. Pe **24** sau **28 februarie**, **1** sau **25 martie** este *Dragobetele*, o sărbătoare a tinerilor, ţinută zonal la date diferite. Dragobetele numit şi *Cap de primăvară* este reprezentarea mitică a dragostei în tradiţia românească. Se zice că ar fi fost fiul Babei Dochia. Murind foarte tânăr, Dragobetele ar fi fost îndelung plâns de soţia şi surorile sale. Este unul dintre motivele pentru care el a rămas ca simbol al dragostei. De ziua lui păsările se împerechează şi-şi fac cuiburi, iar tinerii se întâlnesc şi-şi oferă flori. Tradiţia cere ca băieţii să sărute fetele sau să le calce pe picior (Bulzeşti).

"În ziua de Dragobete/ Se mănâncă boabe fierte", "Vine Dragobetele/ Când se pupă fetele".

Din prezentarea succintă de mai sus, putem spune că luna martie, aşezată calendaristic şi tradiţional la început de primăvară, este o lună plină de sărbători şi tradiţii. Acestea vizează în special înnoirea timpului, regenerarea naturii şi pomenirea morţilor. Sunt totodată numeroase actele de purificare a spaţiului şi timpului, pentru că în această perioadă acţionează şi forţe ale răului. Luna lui martie reprezintă însă şi timpul descântătoarelor şi fermecătoarelor, care ajutate de şerpii ieşiţi din pământ, îşi încep vrăjile pe care le încheie în noaptea de Sfântul Gheorghe.

Observaţii şi credinţe legate de Sân Toader în Dolj:

-La Ostroveni se plimbă caii prin sat împodobiţi cu ciucuri şi panglici pentru alungarea bolilor.

-La Mârşani, femeile se spală cu oman pe cap, după care aruncă apa pe sub burta cailor.

-La Vârvoru de Jos se plimbă copiii călare.

-La Valea Stanciului se încură caii pentru sănătatea animalelor şi pentru purificarea spaţiului.

-La Bârca se pune apă în care s-a fiert iarbă mare în vasul păsărilor.

-"Sântoaderii sunt caii Sfântului care bântuie prin sate şi pedepsesc pe cei care le stau în cale" [Drăgoi Silina-Pleşoi].

-"În *Joia Iepelor*, dacă speli, bat iepele cu picioarele în uşi"[Anoiu Constantina-Raznic].

-"La Sân Toader se laie lumea cu oman".

-"Pe Drabobete îl mai cheamă şi Rogobete sau Ion".

-"Sântoaderii mai vin şi la Rusalii când petrec cu ele o săptămână şi-i pocesc pe ăi care lucrează"[Drăgoi Silina-Pleşoi].

-"Caii sunt animale sfinte şi curate. Nu beau apă din loc murdar şi pe pământul unde au călcat vrăjitoarele ei nechează şi pufăie şi nu mai merg. Sân Toader are 12 cai albi" [Ion Marin-Ţuglui].

Note:

1. Informaţie Drăgoi Silina, 70 de ani, satul Pleşoi, com. Predeşti-Dolj.

Bibliografie selectivă:

1. Ion Ghinoiu 1997. *Obiceiuri populare de peste an*, Bucureşti, Editura Fundaţiei Culturale Române.

2. Antoaneta Olteanu 2001. *Calendarul poporului român*, Bucureşti, Paideia.

3. Marianne Mesnil, Assia Popova 1997. *Etnologul între şarpe şi balaur*, Bucureşti, Paideia.

Strigarea peste sat - Bulzeşti, Dolj (2002) - Foto: Antipa Croitoru -Arhiva Centrului Creaţiei Populare Dolj

Centrul Judeţean pentru Conservarea şi Promovarea Culturii Tradiţionale Dolj